B. hist. 43 t

<36640920380019

<36640920380019

Bayer. Staatsbibliothek

B. mis. 45

Die Evangelische Geschichte

und der Ursprung des Christenthums

auf Grund einer Kritik der Berichte über

das Leiden und die Auferstehung Jesu

von

Dr W Brandt

Leipzig
O R Reisland
1893

835

B. hist. 43 t

Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums

Die Evangelische Geschichte

und der Ursprung des Christenthums

auf Grund einer Kritik der Berichte über

das Leiden und die Auferstehung Jesu

von

Dr W Brandt

Brandt
D. evangel.
Geschichte

Leipzig
O R Reisland
1893

NB/63/35

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Einleitendes Vorwort

Das Christenthum hat in dem Bilde des Erlösers Jesus Christus seinen Mittelpunkt: es giebt eine christliche Religion, seitdem dieses Bild in seinen Hauptzügen so vorhanden ist, wie die evangelische Geschichte es ausgemalt und verewigt hat. Es zeigt uns einen zu göttlicher Hoheit und Macht erhobenen Dulder, der Mensch gewesen ist und aus Mitgefühl mit seinen leidenden und duldenden Brüdern im Fleische sich auch in seiner himmlischen Daseinsform ihrer erbarmt, ihnen beistehn und sie selig machen will. Vermöge dieses Charakters des neuen Gottes der christlichen Religion bietet sie den in der Welt darbenden, sich verstossen und verloren fühlenden Menschenkindern Trost und Hoffnung. Hiermit sind die Bedingungen der grossen Zukunft dieser Religion erfüllt: sie entspricht der natürlichen Auflehnung des Selbstbewusstseins gegen die unterdrückende Macht der Verhältnisse, dem Trieb des Menschen, gegenüber dem Schicksal seinen Anspruch auf eine bessere Behandlung und ein glücklicheres Loos zu behaupten. Man kann das Christenthum bezeichnen als die Hoffnung des hülflosen Einzelnen auf ein ihm persönlich in Aussicht gegebenes Heil. Es ist jedoch diese Hoffnung gepaart mit der freiwilligen Unterwerfung unter eine strenge sittliche Zucht, und in der Form des Aufblicks zu dem Heiland Jesus Christus. So ist es von Anfang an den Völkern verkündigt worden. Durch die sittliche Bedingung erschien die christliche Hoffnung zuverlässiger denn eine willkürliche optimistische Stimmung, erschien sie als ein nicht blos eingebildetes, sondern ernst zu nehmendes Gut; durch die sittliche Grundlage übertraf das Christenthum den Cultus der heidnischen Heilsgötter, ihr verdankt es seinen pädagogischen

Werth, den Beifall einsichtiger Regenten und ernstgesinnter Philosophen. Der Aufblick zu dem Heiland Jesus Christus aber ist die Form, in welcher und durch welche die frohe Botschaft sich unter den Menschen verbreitet und fest eingebürgert hat: die Vorstellung des an die Rechte der Macht erhöhten Jesus Nazarenus packte die Phantasie und mittels der Phantasie das ganze geistige Leben der Leute. Es darf mit Fug bezweifelt werden, ob ohne diese Vorstellung schon damals ein so allgemeiner Aufschwung des individuellen Bewusstseins in der Menschheit zu stande gekommen sein würde. Eben deshalb, weil der Aufschwung sich an ihm vollzogen hat, ist der evangelische Heiland eine culturgeschichtliche Grösse ersten Ranges, und eine überaus anziehende Aufgabe, der Entstehung dieser Grösse nachzuforschen. Ihre Elemente sind freilich in dem religiösen Bewusstsein der Juden einer- und in dem der Römer und Griechen andererseits deutlich zu erkennen, wie denn auch der christliche Erlösungsglaube, diese Selbstaffirmation des Individuums im religiösen Verhältniss, vielleicht als eine glückliche Verknüpfung der hebräischen mit der hellenischen Geistesrichtung zu erklären ist. Das gehört zu der grossen welthistorischen Betrachtung, die besonders das Gleichzeitige der Verbreitung des Judenthums, der griechischen Sprache und der römischen Reichseinheit über die Mittelmeerländer ins Auge fassen muss als den Umstand, der irgend eine Verbindung herausforderte und jede eintretende begünstigte. Sodann aber nimmt doch auch die accidentelle Ursache das Interesse in Anspruch. Welche besonderen Vorgänge und Erlebnisse und welche Coïncidenzen haben in dem ersten Jahrhundert unserer Aera die Form geliefert, in der die vorhandenen Stoffe zu der Gestalt des christlichen Erlösers, dem evangelischen Heilandsbild, zusammengeflossen sind? — Aus meinem Wunsche, darüber die meinen wissenschaftlichen Mitteln entsprechende Ansicht zu gewinnen und zu fixieren, ist die hier folgende Arbeit entstanden.

Ich bin mir bewusst, ohne irgend eine vorgefasste Meinung an die Frage herangetreten zu sein. Denn so lebhaft ich mich von jeher für sie interessiert habe, erscheint sie mir doch nicht als eine, deren Beantwortung für meine innere Fassung und die Richtung meines Wollens von entscheidender Bedeutung sein könnte. Mein höchstes Lebensinteresse beruht nicht auf

Dingen, die wir nur durch Ueberlieferung, das heisst durch fremde, uns gar nicht bekannte Menschen kennen. Vor einer solchen Abhängigkeit hat seit meinen Universitätsjahren die klare Unterscheidung zwischen dem Gebiet der Wissenschaft und dem Gebiet des religiösen Glaubens mich behütet, die ich Opzoomer verdanke. Die evangelische Geschichte hat mich von jeher ergriffen und erbaut, so, wie ich sie in der Bibel lese, wie die schönsten Züge der vierfachen Erzählung in meiner Phantasie sich an einander reihen und in meiner Seele ernste, bald erhebende, bald auch beschämende Gedanken anregen: damit ist mein religiöses Interesse an ihr ausgesagt. Und so wird sie mich ergreifen und erbauen, so lange sie dieselbe bleiben und mein Gemüth auf edle Vorstellungen reagieren wird. Sie aber bleibt gewiss dieselbe: sie ist nun einmal so, ihr Inhalt möge nun willkürlich vorgestellt, oder vom Heiligen Geist geoffenbart, oder in Zeit und Raum wahrgenommen worden sein. Will ich mich an ihr erbauen, so denke ich nicht an meine Muthmassungen über ihre Entstehung. Die Frage nach dem Ursprung der evangelischen Geschichte hat für mich blos ein wissenschaftliches Interesse. Mit ihr befasst sich die historische Forschung: an die Resultate dieser Forschung aber darf das Herz sich nicht hängen. Die Wissenschaft, zumal die historische, giebt ja nur wandelbare, gleichsam vorläufige Urtheile ab: jeden Tag können neue Punkte in ihren Gesichtskreis treten, durch welche der Schein des Wahren von einer bisher angenommenen auf eine bisher abgelehnte Combination hinübergleitet. Das Herz aber soll fest werden und dazu seinen Schatz, den Glauben, lediglich auf den Bestand der persönlichen und als sicher erprobten Erfahrung gründen. Dann allein kann auch der religiöse Glaube alle fremde Beimischung ausscheiden, um sich immer mehr zu klären als die innere Bejahung derjenigen Erkenntniss, welche unserer Seele den rechten Ernst, die rechte Demuth und die rechte Zuversicht einträgt.

Dank sei dieser Unabhängigkeit der religiösen von der wissenschaftlichen Würdigung, bin ich in der Lage gewesen, die Methode der historischen Kritik unbekümmert um das Resultat, zu dem sie führen würde, anzuwenden. Wer sie streng anwenden will, darf niemals vergessen, dass er nicht mit Thatsachen, sondern mit menschlichen Aussagen zu thun hat, die

durch irgend etwas veranlasst worden sind. Er weiss, dass die Voraussetzung eines thatsächlichen Grundes immer nur eine aus mehreren, und die Voraussetzung des der Aussage genau entsprechenden Thatbestands nur eine aus sehr vielen möglichen Voraussetzungen ist. Es gilt dann die wahrscheinlichste zu finden, das heisst diejenige, bei welcher sowohl die vorausgesetzte Ursache als die Entstehung des Berichtes aus derselben mit unserer Erfahrung von dem, was in der Welt vorkommt, am besten übereinstimmt. Erzählte Dinge, zu denen gleichartige Erscheinungen oder analoge Vorgänge im Bereich unserer Erfahrung nicht zu finden sind, müssen durch die Annahme einer Unwahrhaftigkeit oder einer Selbsttäuschung oder mangelhafter Beobachtung seitens der ersten, einer Ungenauigkeit oder eines Missverständnisses seitens der weiteren Berichtgeber erklärt werden. Von Berichten, welche nicht der Wirklichkeit entsprechen, liefert die Erfahrung jeden Tag die verschiedenartigsten Beispiele.[1] — Die Aufgabe der geschichtlichen Forschung ist jedesmal, ein Stück Vergangenheit in unsern geistigen Besitz zu bringen. In unserm geistigen Besitz ist nur dasjenige, was wir durchschauen, was uns klar ist; wir können aber eine Sache uns nur dadurch klar machen, dass wir sie aus ihrem Dunkel in das Licht der uns bereits bekannten Dinge und vertrauten Vorgänge heranziehn. Tritt nun der Fall ein, dass von ernsten Zeugen, die offenbar die Wahrheit sagen wollen und ihre gemeinsame Vorstellung richtig wiedergeben, eine Thatsache oder eine Erscheinung geschildert wird, der wir aus unserer Erfahrung keine ähnliche zur Seite zu stellen haben, so kann nach wissenschaftlicher Methode doch niemals behauptet werden, dass hier ein einzigartiges Gotteswunder oder eine einzigartige Persönlich-

[1] Von der Unvermeidlichkeit und Stärke des subjectiven Factors in allen Geschichtszeugnissen handelt u. A. Heinrich von Sybel in der kleinen Schrift: Ueber die Gesetze des historischen Wissens, Bonn 1864. Von dem Verhältniss der historischen Kritik zu Wundererzählungen Ed. Zeller im 4. Band von v. Sybel's Historischer Zeitschrift, 1860, S. 100 f. (oder: Vorträge und Abhandlungen I, 2. Aufl. Leipzig 1875, Seite 304 f.) und Ernest Renan, Les Apôtres, Paris 1866, pag. XLIII ss. — Wer sich mit diesen Fragen nie beschäftigt hat, kann sich an diesen Orten ganz vorzüglich unterrichten und namentlich auch darüber belehren lassen, dass hier nicht etwa speculative Voraussetzungen im Spiele sind.

keit zu constatieren sei, indem ja bereits vor diesem Urtheil der Geist der wissenschaftlichen Aufgabe entsagt haben würde. In ihrem Dienste ist sein allerletztes Wort: ich weiss bis jetzt nicht, wie ich diese Sache dem Verständniss näher bringen könnte. Das Wort „sie ist einzigartig“ spricht nicht mehr der Geschichtsforscher, sondern schon der Gläubige oder der Bewunderer. Dagegen wird jener, je ernster sein wissenschaftliches Interesse, desto weniger unterlassen, noch folgendes Mittel zu versuchen. Er wird das einzigartig Scheinende in Bestandtheile zerlegen, die jeder für sich keineswegs einzigartig sind, und nachsinnen, ob die Combination derselben zu der ausserordentlichen Vorstellung nicht zu Stande gekommen sein könne aus Anlässen, durch Umstände und auf Wegen, die nichts an sich haben, was im strengen Sinn unerhört wäre. Durch das Woraus und Wie bringt also die historische Methode auch das als beispiellos Erscheinende in den Kategorieen der Erfahrung unter. — Nach dieser Regel habe ich im vierten Theil des vorliegenden Buches die evangelische Geschichte und das evangelische Heilandsbild zu erklären versucht, die ersten drei enthalten die Analyse. Man kann die Regel in anderer Weise anwenden, aber eben diese Regel muss anwenden, wer nicht der Wissenschaft ein Stück ihres rechtmässigen Gebiets entziehen will, um es dem Glauben zu unterstellen. Oben ist bereits gesagt, warum ich keinen Grund hatte, mein wissenschaftliches Interesse in der Weise einzuschränken. Unbekümmert um irgendwelches Dogma konnte ich einer Methode folgen, die, obgleich sie nicht von philosophischen Voraussetzungen ausgeht, doch dem philosophischen Bestreben in die Hand arbeitet, welches darauf abzielt, alle Erscheinungen in ein einheitliches Bild zusammenzufassen und in allen nur eine Art des Geschehens zu erkennen.

Die evangelische Geschichte des Leidens Jesu weist einige Züge auf, die den sonst nachweisbaren oder selbstverständlichen Meinungen, Wünschen und Absichten der Evangelisten so wenig entsprechen, und dazu den auch in unserer Erfahrung ohne eigenes Zuthun vorkommenden Thatsachen so gleichartig sind, dass sie am besten durch die Annahme erklärt werden, es seien hier wirkliche Ereignisse überliefert. Natürlich ist die Möglichkeit, dass auch diese Züge nur erdichtet wären, immer noch vorhanden; indessen haben sie den Grad der Wahrscheinlichkeit

für sich, mit welchem die Geschichtswissenschaft auf jedem Felde sich begnügt, weil sie sonst überhaupt nicht existieren könnte. Zu demselben Ergebniss gelangen wir bei der Auferstehungsgeschichte in Ansehung des paulinischen Berichts. Die Untersuchung aller übrigen Züge und Berichte liefert uns zwar nicht Angaben über das wirkliche Leben Jesu, aber solche über die Motive des Glaubens und der Politik, kraft deren die dürftige ursprüngliche Ueberlieferung zu dem reichhaltigen evangelischen Geschichtsbild aus- und umgestaltet worden ist. Ueberall ermitteln wir also die festen Punkte, von denen aus sowohl die Geschichte Jesu als die Entstehung der Evangelien im Rahmen unserer archäologischen Kenntnisse zu reconstruieren sein wird.

Es versteht sich, dass die Untersuchung, die für unsere ganze wissenschaftliche Ansicht von dem Ursprung des Christenthums massgeblich ist, so eingehend und umsichtig als nur möglich geführt werden muss. Drei von den vier Theilen der vorliegenden Arbeit sind ihr gewidmet. Die Geschichte Jesu vor seinem Leiden ebenso Zug für Zug zu erörtern, schien mir nach allem, was schon STRAUSS darüber geschrieben, nicht mehr nöthig. Was etwa noch zu gewinnen gewesen wäre, würde einen unverhältnissmässig starken Aufwand an Zeit und Raum gefordert, und den Leser mehr ermüdet als belohnt haben. Auch der sonst Unkundige wird am Ende unseres zweiten Theils bereits überzeugt sein, dass von der wirklichen Geschichte Jesu in der evangelischen nur wenig enthalten ist. In dieser Beziehung gleicht letztere einer üppigen Frucht mit winzigem Kern: unter Hüllen, die nur stellenweise durchsichtig, und, wenn auch in frommer Sinnesart gewebt, doch meistentheils mit kluger Berechnung übergeworfen sind, reflectiert sich in dem christlichen Spiegel das, was zur Zeit des Pontius Pilatus im jüdischen Lande stattgefunden hat. Es ist jedoch besonders zu bemerken, dass in Ansehung der Reden Jesu nur dasselbe gilt. Viele der angeblichen „Herrnworte“ sind mit Sicherheit für unecht zu erklären, einige mit Wahrscheinlichkeit als authentisch anzuerkennen; sehr schwer aber hält es, über die meisten andern eine Entscheidung zu treffen, oder aus dem vorliegenden Wortlaut einen echten Kern herauszuschälen. Wie verhält sichs mit dem weisen Wort über den Zinsgroschen? Ist es nur eine Belehrung für die Christen im römischen Reich, oder vorher schon eine

von Jesus den Juden ertheilte Lehre gewesen? Und wie verhält sichs mit dem Gleichniss von den treulosen Weingärtnern? Ist es in der griechischen Christenheit ganz erdichtet oder nur mit der Beschreibung des Weinbergs und der Sendung des Erben erweitert worden? Im Allgemeinen sind, wie mich bedünken will, die modernen Theologen Deutschlands mit der Entscheidung zu Gunsten der Echtheit viel zu schnell bei der Hand. Beiträge zu einer mehr bedächtigen Kritik der Herrnworte sind in dem vierten Theil dieses Buches niedergelegt.

Die ersten drei Theile bieten dem Studierenden einen Commentar zu den evangelischen Leidens- und Auferstehungsgeschichten, der in gewissen Beziehungen die vorhandenen Evangeliencommentare an Vollständigkeit noch übertrifft, speciell in dem zugezogenen archäologischen Material und der Kritik des Textes. Die regelmässige Berücksichtigung der Targume und der diversen griechischen Uebersetzungen des Alten Testaments hat in manchen Fällen nur den Zweck, urkundlich festzustellen, in welchem Sinne die Schriftstellen in jenem Zeitalter in Palästina und in der Diaspora entweder aufgefasst w u r d e n, oder doch verstanden werden k o n n t e n. Der evangelische Text ist meistens unverkürzt in deutscher Sprache beigegeben. Ich habe überall, wo ich sie billigen konnte, die Uebertragung von Carl Weizsäcker zu Grunde gelegt. Die Abweichungen sind zu einem Theil durch exegetische, zu einem grösseren durch textkritische Erwägungen bedingt. Letztere werden je nach ihrer Wichtigkeit im Zusammenhang oder in Anmerkungen mitgetheilt; ausserdem habe ich hin und wieder ein überflüssiges Wort auf Grund seiner losen Stellung in den Handschriften als epexegetischen Zusatz erkannt und ausgelassen.

Der vierte Theil will zeigen, wie bei der Entstehung des Christenthums, als dessen Hauptfactor, sich aus der Geschichte Jesu das evangelische Heilandsbild entwickelt hat. Die hier eintretende leichtere Form möge der Leser als eine angenehme Abwechslung empfinden. Nur um e i n e s sei gebeten: man wolle vor der Lectüre die B e r i c h t i g u n g e n (S. 589—590) in den Text eintragen, wenigstens die zur Verdeutlichung dienenden.

Die ausführlicheren Auseinandersetzungen mit der sogenannten r a d i c a l e n Kritik in Ansehung des Antheils der Juden an dem Tode Jesu und des paulinischen Berichts über

die Erscheinungen, ferner mit den neuesten Aufstellungen über das Selbstbewusstsein und den Messiasgedanken Jesu, sowie über die Ursachen der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden waren durch den bestechenden Charakter dieser Theorieen geboten und sind damit zugleich gerechtfertigt. Ich habe an mir selbst erfahren, wie der Historiker hier bald den Philosophen, bald den Theologen von grossartigen und schwärmerischen Vorstellungen in die enge und nüchterne Wirklichkeit zurückführt.

Dass ich den Gelehrten, die vor mir den Stoff bearbeitet haben, viel verdanke, versteht sich. Wo ich mir dessen bewusst wurde, habe ich sie und ihre Bücher citiert. Doch drängt es mich von den noch Lebenden besonders zu nennen: Holtzmann wegen seines Handcommentars zu den Evangelien und der Apostelgeschichte, und Weizsäcker wegen des bereits genannten deutschen Neuen Testaments (3. und 4. Auflage, Freiburg i. B. 1888) und seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters. — Uebrigens ist wohl nur folgendes zu bemerken. Die Ausgabe der Hexapla von Fr. Field (Origenis hexaplorum quae supersunt etc. Oxonii 1875) habe ich erst seit der Correctur des 16. Bogens, das Fragment des Evangelium Petri erst nach Abdruck des zweiten Theils, endlich den griechischen Text der Apologie des Aristides nicht vor Abschluss des Werks benutzen können, indessen alles Wissenswerthe unter den Zusätzen nachgeholt. Eine Unregelmässigkeit in der Umschrift hebräischer Wörter ist dadurch entstanden, dass ich in Namen, die uns durch das Neue Testament vertraut geworden sind, das h zum t für ח habe stehn lassen. Die Declination der Namen Jesus und Christus behielt ich im Genetiv bei, weil man ihnen kein s anhängen kann, und „des Jesus" oder „des Christus" sich nicht gut sagen lässt. — Ein alphabetisches Namens- oder Sachregister wird bei dem ausführlichen Inhaltsverzeichniss kaum jemand vermissen.

Berlin, im April 1893.

Brandt.

Inhalt

Seite

Einleitendes Vorwort V

Erster Theil

Gefangengenommen und Verurtheilt

I Die Gefangennahme nach den synoptischen Evangelien . 3
II Der Verräther einer von den Zwölfen 11
III Die Flucht der Jünger 20
Episode Marc. 14, 51. 52 23
IV Simon Petrus (die Verläugnung) 29
V Die Gefangennahme Jesu bei Johannes 36
VI Excurs I über den Charakter der johanneischen Geschichtschreibung 45
VII Die Geschichte der Verläugnung bei Johannes 50
VIII Der Process Jesu vor dem Hohen Rath (Dichtung des Marcus)
Uebersicht . 53
Die Frage . 55
Die Rechtsordnung 56
Die Gotteslästerung 62
Ergebniss . 67
Das falsche Zeugniss 67
IX Die Misshandlung 69
X Auflösung der Geschichte des Processes Jesu vor dem Hohen Rath bei Lukas 72
XI Freunde Jesu im Hohen Rath 78
XII Ursprung der synoptischen Erzählung von der Verurtheilung Jesu durch das Synedrium (Der Evangelist Marcus) . . . 80
XIII Jesus vor dem Procurator 85
XIV Jesus und Barabbas 94
XV Jesus in den Händen der Soldaten 106
XVI Jesus vor Herodes 111
XVII Jesus vor Annas (die johanneische Scene „Jesus vor dem Hohenpriester“) 118

Seite
XVIII Der Process Jesu vor Pilatus (Dichtung des Johannes) . . . 126
XIX Excurs II über die Unwahrscheinlichkeit der Verhaftung Jesu durch die Juden unter Mitwirkung einer römischen Truppenabtheilung 139
XX Excurs III über die Frage, ob Jesus wirklich auf Anstiften der jüdischen Regenten getödtet worden 147

Zweiter Theil

Gekreuzigt und Gestorben

I Der Ort der Kreuzigung: Golgotha 167
II Der Kyrenäer Simon 169
III Die wehklagenden Weiber (Der Auszug aus Jerusalem) 175
IV Der abgelehnte Trunk 177
V Die Kreuzigung 179
VI Die Kleider Jesu 193
VII Die Stunde der Kreuzigung 196
VIII Die Inschrift am Kreuz 201
IX Die Fürbitte: Vater, vergieb ihnen 204
X Verhöhnung des Gekreuzigten 208
XI Die beiden Schächer 211
XII Drei Kreuze? 214
XIII Freunde Jesu als Zeugen seines Todes 216
XIV Der Lieblingsjünger und die Mutter Jesu bei dem Kreuz 221
XV „Er ruft den Elias“ 228
XVI Die Tränkung mit Essig 233
XVII „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ und der Todesschrei 240
XVIII Die letzten Worte Jesu bei Lukas und Johannes . . . 246
XIX Der Todesschrei 249
XX Wunderbare Vorgänge im Tempel bei dem Tode Jesu . 253
XXI Die Finsterniss 257
XXII Das Erdbeben und die Todtenerscheinungen 261
XXIII Das Bekenntniss des Hauptmanns 266
XXIV Der Lanzenstich 270
XXV Excurs IV: Der Todestag. Das Passah und das Abendmahl 283

Dritter Theil

Begraben und Auferstanden

I Das Begräbniss 307
(Nikodemus und Josef von Arimathäa, Seite 309—311)
II Das leere Grab
Erzählung des Marcus 315
Darstellung des Lukas 320

Seite

Darstellung des Matthäus 322
Historisches Verhältniss 325

III Die Verwahrung des Grabes 329

IV Der Schauplatz der Erscheinungen

Bei Marcus . 337
Bei Matthäus (Erscheinung Jesu vor den Frauen) 338
Bei Lukas . 340
(Anmerkung über den abendländischen Text, Seite 342—344)
Bei Johannes . 344

V Der Ostermorgen bei Johannes 345

VI Das Wiedersehn in Galiläa nach der Beschreibung des Matthäus 351

VII Erscheinungen des Auferstandenen nach Lukas

Jesus erscheint zwei Jüngern unterwegs 362
Jesus erscheint den Jüngern zu Jerusalem 365
Gesammtansicht . 375

VIII Markion und Lukas und die Apostelgeschichte 380

Luk. 22, 15—20 bei Markion 387

IX Fragmente des Hebräerevangeliums 390

X Erscheinungen des Auferstandenen im Jüngerkreis nach Johannes

Im ursprünglichen Schlusscapitel 396
Im Anhang . 401

XI Ergänzungen zu Marcus 409

XII Die Erscheinungen des Auferstandenen laut dem von Paulus überlieferten Evangelium 414

Verhältniss der Evangelisten zu dem apostolischen Bericht 418
Ueber die Bedenken gegen den paulinischen Ursprung des Capitels 1 Cor. 15 422

XIII Der dritte Tag 428

(die Zeitangabe bei Matthäus, Seite 431—434)

XIV Die Erscheinungen als Grund des Glaubens 435

Vierter Theil

Jesus und die evangelische Geschichte Jesu

I Der Charakter Jesu

Stellung Jesu zum Gesetz 449
Das prophetische Bewusstsein Jesu 455
Die Liebe Jesu . 461

II Das Vorleben Jesu

Die galiläische Periode 463
Die ersten Anfeindungen 468
Der neue Entschluss 470
Der messianische Beruf 473

III Geschichte des Leidens Jesu

Der Kampf in Jerusalem 479

Seite

Die Entscheidung 483
Das Ende . 487

IV Die Auferstehung des Glaubens 490
(Hypothese, Seite 496—504)

V Die Erscheinungen und der Apostolat
Die Verbreitung der Erscheinungen 506
Gründung der Gemeinde in Galiläa 508
Der Apostolat . 509
(Die Nachhaltigkeit des Glaubens, Seite 511)
Der Bruder des Herrn 512

VI Das Evangelium und sein Erfolg
Die Gemeinde zu Jerusalem 513
Die Bekehrung des Paulus 515
Das Evangelium des Paulus 519
Das Emporkommen des Christenthums 524
Die Gründung der katholischen Kirche 529

VII Die Evangelien
Die alten Bücher . 534
(Das Petrusevangelium, Seite 541—545)
Einige Motive der evangelischen Darstellung 545

VIII Jesus Christus in den Evangelien
Der Messias . 551
Der Gottessohn . 555
Der Menschensohn . 562
Das Ideal . 568
Der Heiland . 572
Der Heiland und die Ausbreitung des Christenthums 573
Schlussbetrachtung 577

Zusätze . 579
Berichtigungen . 590

Erster Theil

Gefangengenommen und Verurtheilt

Bayerische
Staatsbibliothek
München

I

Die Gefangennahme nach den synoptischen Evangelien

Marc. 14, 43—52. Matth. 26, 47—56. Luk. 22, 47—53.

Die evangelische Ueberlieferung berichtet einstimmig, dass Jesus an einem Freitag nachmittags am Kreuz gestorben sei. In der Nacht vorher, laut den synoptischen Evangelien der ersten im Passah, laut dem johanneischen aber in der Nacht vor dem Passah, ist er mit dem männlichen Theil seines gewöhnlichen Gefolges am Oelberg anzutreffen gewesen und selber gefangen genommen worden. Lukas bestimmt die Oertlichkeit nicht näher,[1] Johannes nennt sie einen Garten,[2] Matthäus und Marcus bezeichnen sie als ein Grundstück Namens Gethsemane.[3] Gat-schᵉmânî ist eigentlich kein Eigenname, sondern bedeutet nur „Oelkelter“.[4] Die Voraussetzung der von Marcus, Matthäus und Johannes mitgetheilten Tradition ist also, dass Jesus mit den Seinen sich in einem jener mit Oelbäumen bestandenen Höfe, die auch eine Kelter enthielten, am Abhang des genannten Berges befand. Im Zusammenhang der evangelischen Darstellung ist es eine von den Stätten, wo Jesus sich vor den Nachstellungen der jüdischen Obrigkeit verbarg.[5]

[1] Luk. 22, 40: „Da er aber zur Stelle (*ἐπὶ τοῦ τόπου*) gekommen war.“

[2] Joh. 18, 1. Ein *κῆπος*, d. i. jedes mit Gewächs bepflanzte eingezäunte Land.

[3] Matth. 26, 36; Marc. 14, 32. Ein *χωρίον* „Grundstück“, auch Landgut oder Acker.

[4] גַּת שְׁמָנֵי, aramäische Form für גַּת שְׁמָנִים.

[5] Marc. 11, 19: „Wenn es Abend wurde, pflegte er zur Stadt hinauszugehn“ — *Ἐξεπορεύετο*, Imperfectum! — vergleiche Luk. 21, 37:

Die Gefangennahme geschah laut Matthäus, Marcus und Lukas durch eine mit Schwertern und Stöcken bewaffnete Menge, also nicht durch Militär. Marcus und Matthäus bezeichnen den so ausgerüsteten Haufen als von den Volksobern, Hohenpriestern und Aeltesten beauftragt oder hergesandt.[1] Nach Lukas wären es diese persönlich, von einer Escorte begleitet, gewesen: wir werden weiter unten sehen, dass Lukas die Erzählung durch diese Vorstellung zu berichtigen glaubte, dürfen uns also zunächst nur an den Text des Marcus und Matthäus halten. — Etwas weiter wird erzählt, wie einer aus der Menge eine Verletzung davonträgt und der Verwundete als „der Knecht des Hohenpriesters“ angedeutet. Daraus geht hervor, dass mit jener Menge ein Trupp Sklaven oder Bedienter jener Volksobern gemeint ist; da ferner in dem ursprünglichen Bericht Höhergestellte gar nicht vorkommen, gewinnt man aus ihm die Vorstellung, dass dieser Knecht, weil der des Oberpriesters, der Vornehmste in der Schaar und als solcher auch deren Anführer war. — Von der Tempelwache, der aus Priestern und Leviten zusammengesetzten Tempelpolizei, an welche schon Lukas und nach ihm die meisten Ausleger auch bei Marcus und Matthäus gedacht haben wollen, ist hier keine Rede.

Der die Leute auf die Spur nach diesem Aufenthalt Jesu geleitet hat, wird **Judas** genannt, durch den Zusatz **Iskarioth** als ein Mann aus **Kariot**, wahrscheinlich Qᵉrijjôt in Judäa,[2]

„Er war aber die Tage über im Tempel und lehrte. Nachts aber ging er hinaus und übernachtete an dem „Oelberg“ genannten Berge.“ Ebenso Luk. 22, 39. Aehnlich Joh. 18, 2. — Joh. 12, 36: „Jesus ging weg und verbarg sich vor ihnen.“

[1] Marc. 14, 43: *ὄχλος μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ (τῶν?) πρεσβυτέρων.* Matth. 26, 47: *ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ.* Der beiden Evangelien zu Grunde liegende Text muss dem des Marcus, abzüglich der Worte *καὶ τῶν γραμματέων* gleichlautend gewesen sein. Denn ebenso hat der kanonische Marcus Vers 52, wo Matthäus (26, 57) nur Schriftgelehrte und Aelteste fand, die Hohenpriester (*οἱ ἀρχιερεῖς καὶ*) zugesetzt. Dies erklärt sich sehr einfach daraus, dass er die beiden Stellen (Vs. 43 und Vs. 52) mit einander verglichen und die eine aus der andern vervollständigt hat.

[2] Nach Josua 15, 25 lag im südlichsten Theil des von den Israeliten bewohnten Landes eine Stadt קְרִיּוֹת. *Ἰσκαριώθ* = איש קריות.

bezeichnet und mit „einer von den Zwölfen“ nur zu deutlich als Verräther qualificiert. Durch die Begrüssung mit der Anrede „Meister“ und einen Kuss macht er den Häschern ihren Mann kenntlich.[1]

Dies Verfahren kann schwierig erscheinen: die Aufgabe, eine Person unter Zwölfen durch förmliche Begrüssung vor einer ganzen Schaar kenntlich zu machen, erfordert einen Moment, in welchem beide Parteien einander deutlich und ruhig gegenüberstehen: war das in jener Nacht zu erwarten, während nach der ganzen evangelischen Tradition Jesus und die Seinen längst auf ihrer Hut, von dem Erscheinen des bewaffneten Haufens also gewiss nicht völlig überrascht gewesen sind? — Man kann sich den Hergang doch ganz zwanglos so vorstellen, dass die beiden Parteien den ersten Augenblick einander unschlüssig gegenübergestanden haben, ungewiss, die eine, ob sie Widerstand finden werde, die andere, ob sie Stand halten solle. Währenddem erkennt Jesus die Aussichtslosigkeit eines Kampfes. Um Verhandlungen anzuknüpfen, nähert er sich der Gegenpartei um ein paar Schritte. Da tritt aus derselben Judas hervor und begrüsst ihn. Nur nach Matthäus und Lukas hätte Jesus nun noch Zeit gehabt, dem Falschen einen kurzen Verweis zu ertheilen. Mei Matthäus mit den Worten: „Freund — wozu du da bist“ nämlich: das thue, beschränke dich auf das Verrathen, lass das gleissnerische Benehmen! Bei Lukas kommt Judas gar nicht zum Kuss; sondern in dem Moment, wie er

Matthäus zeigt, indem er daraus *Ἰσκαριώτης* „der Iskariote“ macht, dass er die Bedeutung von *îsch* „Mann“ nicht mehr verstanden hat. Dagegen bekundet sich das richtige Verständniss nach der cantabrigiensischen und andern Handschriften im Johannesevangelium.

[1] Viele Handschriften, die alexandrinische an der Spitze, haben im Marcustext das Wort „Meister“ zweimal, also „Rabbi! Rabbi!“ — Auf Grund dieser Lesart behauptete J. H. Scholten in Het oudste Evangelie, Leiden 1868, Seite 188, Judas habe laut Marcus den Schein angenommen, als käme er, Jesus zu warnen. Wie hätte er sich aber dann noch mit dem Küssen aufhalten können? — Die Lesart ist auch zu verwerfen, da sich ihr Ursprung erkennen lässt: Matthäus hat *χαῖρε ῥαββεί*, daher wurde *χαῖρε* auch in den Marcustext eingeführt; ein Collator tilgte das wieder, nachdem er zur Berichtigung das blosse *ῥαββεί* an den Rand geschrieben hatte, obgleich im Text schon ein *ῥαββεί* stand. Neue Abschreiber ersetzten nun das *χαῖρε* vor diesem durch jenes: das Ergebniss war natürlich doppeltes *ῥαββεί*.

sich dazu an Jesus macht, hält dieser ihm entgegen: „Judas! Mit einem Kuss verräthst du den Sohn des Menschen!" — wo der rhetorische Accent fast gleichmässig auf jedes Wort fällt.[1] Das Eine wie das Andere entspricht dem moralischen Verhältniss; natürlich aber ist die unmittelbare Folge der Ereignisse bei Marcus: Judas giebt das verabredete Erkennungszeichen, küsst, und in demselben Augenblick sind auch schon etliche von den Häschern ihm nachgestürzt und haben Jesus ergriffen.

Jetzt aber geben auch die Jünger ihre passive Haltung auf. Sie wollen ihren Meister wieder frei machen. Einer von ihnen hat ein Schwert gezogen, schlägt nach dem Knecht des Hohenpriesters und haut ihm ein Ohr ab. Wer der Jünger war, ist unbekannt. Erst Johannes nennt den Simon Petrus: wir werden aber später finden, dass diese Angabe, die bei dem Schweigen der andern Evangelisten nur als eine Muthmassung des vierten gewerthet werden kann, die Wahrscheinlichkeit gegen sich hat.

Weiter hält nun Jesus im Evangelium des Marcus unmittelbar nach der blutigen That eine Anrede an die Schaar, die ihn gefangennehmen will:

> „Wie gegen einen Räuber seid ihr mit Schwertern und Stöcken ausgezogen, mich zu fangen. Tag für Tag war ich bei euch im Heiligthum lehrend, und ihr habt mich nicht gegriffen. Aber die Schriften sollten erfüllt werden!"

Er macht ihnen also zum Vorwurf, dass sie ihn nicht an hellem Tage, wann er im Tempel öffentlich sich zeigte, verhaftet haben, sondern ihn beschleichen, als hätte er ihnen Ursache dazu gegeben. Doch lasse er sich die unwürdige Behandlung gefallen, weil die von Gott gewollte Erfüllung der Schriften sich darin vollziehe.

Diese Rede ist in keiner Beziehung der Situation angemessen, und vergeblich haben sich die beiden andern Synoptiker bemüht, das Unpassende auszugleichen.

Erstlich ist sie offenbar an die falsche Adresse gerichtet: nicht den Häschern, sondern ihren Auftraggebern, den Hierarchen

[1] So H. J. Holtzmann in Handcommentar zum Neuen Testament. Ich citiere ohne Seitenzahlen den ersten Band, der die Synoptiker und die Apostelgeschichte, und den vierten, der die johanneischen Schriften enthält, Freiburg i. B., bezw. 1889 und 1891.

zu Jerusalem gilt der Vorwurf. Das hat Lukas empfunden, daher er die Rede auch mit den Worten einleitet:

> Es sagte aber Jesus zu den Hohenpriestern und Tempeloffizieren und Aeltesten.[1]

Dürfen aber die Hohenpriester u. s. w. mitanwesend gedacht werden, nachdem die Schaar als eine von ihnen abgesandte bezeichnet worden ist? Nein! und eben um durch diese Bezeichnung nicht an seiner Vorstellung behindert zu werden, hat Lukas sie in seinen Text, Vers 47, nicht aufgenommen.

Damit ist aber der Inhalt der Anrede noch nicht gutgemacht. Der Vorwurf erscheint unbillig: einmal, wenn man bedenkt, dass Jesus nach Mittheilung derselben Evangelisten im Tempel eine eifrige Zuhörerschaft, einen Anhang hatte im Volk, hauptsächlich wohl unter seinen näheren Landsleuten, den Festpilgern aus Galiläa, die ihn für einen grossen Propheten hielten.[2] Bei den Judäern dürfte er sich auch eine Partei gemacht haben dadurch, dass er einen Zusammenhang seiner Sache mit der Johannes des Täufers behauptet hatte, des grossen Busspredigers, der hier noch in frischem Andenken stand.[3] Zum andern hat ja der soeben erfolgte Schwertstreich die Bewaffnung der Häscher nur zu sehr gerechtfertigt. Zwar hat Jesus, wenn man von allem anderweit Bekannten absieht, laut der Rede nur sagen wollen, er sei immer bereit gewesen, sich gefangen zu geben: ganz ohne Noth habe man ihm wie einem Räuber nachgestellt;

[1] Als „Hohepriester“ werden ausser dem gerade fungierenden Oberpriester nicht nur die, welche das Amt bekleidet haben, sondern auch wohl die Angehörigen der hohepriesterlichen Geschlechter bezeichnet, d. h. der wenigen besonders angesehenen Familien, aus welchen die Hohenpriester genommen zu werden pflegten. Vergl. Flav. Iosephi Bell. Iud. IV, 3, 6 und VI, 2, 2 und E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (1886), 171—174.

Die Hauptleute der Tempelpolizei, die סגנים, wofür auch die Septuaginta gewöhnlich *στρατηγοί* hat, gehörten zu den vornehmsten Priestern. Schürer a. O. 212 f. — An die Mannschaft der Tempelwache scheint auch Lukas nicht gedacht zu haben.

[2] Matth. 21, 11; 26, 5. Marc. 11, 8. 18; 14, 2: der kanonische Marcus hat die Bezeichnung „Prophet“ als für Jesus nicht passend vermieden. Luk. 19, 47 f.; 21, 38; 22, 6.

[3] Matth. 21, 23—27; Marc. 11, 27—33; Luk. 20, 1—8. Matth. 17, 10—13; Marc. 9, 11—13.

wenn jetzt Blut geflossen, sei nur dies unangemessene Verfahren schuld. So wird der Evangelist, der die Worte Jesus in den Mund gelegt, sie gemeint haben. In den Rahmen der geschichtlichen Situation passen sie aber auch so keineswegs. Wenn Jesus den Gedanken an Gegenwehr von vornherein weit von sich gewiesen hätte, würde er dann Waffen bei den Seinigen geduldet haben? Und wenn auch in diesem Augenblick er das Bewusstsein gehabt hätte, dass er sich jederzeit willig in Haft begeben haben würde: wie konnte er den Obern oder deren Dienern zumuthen, dass sie dies gewusst hätten? Sollte etwa sein Benehmen es ihnen deutlich gezeigt haben? Nach den Worten „Tag für Tag war ich bei euch im Heiligthum lehrend“ allerdings; nicht aber nach dem evangelischen Bericht, dass Jesus abends, wann das Volk den Tempel zu verlassen anfing, mit seinen Anhängern abzuziehn und ausserhalb der Stadt zu übernachten pflegte: warum war er denn eben jetzt unter den Oelbäumen? — Oder will man trotz Allem verfechten, die Regenten hätten von der Persönlichkeit Jesu doch den Eindruck haben müssen, dass er einer einfachen Aufforderung, sich vor dem Hohen Rath zu verantworten, ohne Anstand Folge leisten werde, so vergesse man nicht, dass die galiläischen Festpilger auch da waren, die schwerlich geduldet hätten, dass man ihren Helden von ihnen trennte, jedenfalls bei seiner Abführung nachgedrängt und den Saal, wo der Hohe Rath oder dessen Spitzen sich versammelten, belagert haben würden, so dass ein blutiger Zusammenstoss zwischen diesen Haufen und der Tempelpolizei wohl unvermeidlich geworden wäre. Ein Kampf der Bürger des Gottesreichs unter einander an der heiligen Stätte: man frage sich, ob es denn Jesus recht gewesen sein würde, wenn die Priester es darauf hätten ankommen lassen. Thatsächlich hat der Evangelist nichts von dem Allen erwogen und auch dem eben erst aus einer älteren Aufzeichnung nachgeschriebenen Bericht von der Verwundung des hohepriesterlichen Knechts nicht weiter nachgedacht, als er Jesus jene Worte zuschrieb, sondern sich ganz der Entrüstung über die Nichtswürdigkeit der Juden hingegeben, die den Herrn der Herrlichkeit auf solche Weise gefangen hatten. Dieser Entrüstung ist in dem Vorwurf Ausdruck verliehen, und aus ihr erklärt sich hinlänglich, dass die Widersprüche, die so mancher Zug der

evangelischen Geschichte dagegen erhebt, dem Verfasser unbemerkt geblieben sind. Es sind deren zu viele, und sie liegen, wie wir eben sahen, zu sehr in dem Ganzen der auch von Marcus bezeugten Verhältnisse, als dass wir, um den einen zunächstliegenden aufzuheben, annehmen dürften, nicht ein Jünger Jesu habe ein Schwert gehabt und es gezückt, sondern dem Knecht des Hohenpriesters sei das Ohr abgehauen worden von einem seiner eignen Spiessgesellen der in der Verwirrung und der Dunkelheit aus Versehen ihn getroffen habe.[1] Die Ansicht muss erwähnt werden, weil der Text des Marcus mit dem unbestimmten Ausdruck „einer aber von denen, die dabeistanden, zog das Schwert" sie unbedingt gestattet. Alle andern Evangelisten könnten den mit Unrecht auf einen der Freunde Jesu bezogen haben. Könnten; aber nichts ist weniger wahrscheinlich. Die Verletzung an sich ist gar nicht der Vermeldung werth: sie muss für die nachmaligen Häupter der Gemeinde schon etwas mehr bedeutet haben, um nur in die evangelische Tradition zu gelangen. War die Sache bezeichnend für ihr Verhalten in diesem Augenblick der Trennung von ihrem Meister, oder auch nur für das Auftreten eines Einzelnen aus ihrer Mitte, kurz — wenn einer von ihnen die That begangen hatte, dann begreift sich, dass sie fort und fort miterzählt wurde; von einem bei der Gegenpartei zufällig vorgekommenen Malheur, so klein, dass man sich wundern müsste, wie die Jünger überhaupt Notiz davon genommen, ist kaum denkbar, dass es sich in der Geschichte Jesu einen festen Platz errungen hätte.

Bleiben wir daher bei der alten Auffassung und verstehen, dass der Hieb aus der Umgebung Jesu gefallen, so ist das Halten einer Ansprache überhaupt unter den obwaltenden Umständen nicht mehr für möglich zu erachten. Jener Schwertstreich wird nicht der einzige gewesen sein; auch andere Jünger werden sich vorgedrängt haben. Lukas gibt dies ausdrücklich zu erkennen:

> Da nun seine Umgebung sah, was werden sollte, sagten sie: Herr, sollen wir mit dem Schwerte zuschlagen?

Freilich hat schon Matthäus, noch nicht aber Marcus, be-

[1] J. H. A. Michelsen, Het Evangelie van Markus, Eerste Gedeelte, Amsterdam 1867, Seite 172.

griffen, dass dem unmittelbaren Losbrechen von beiden Seiten durch etwas vorgebeugt sein musste, bevor eine Anrede an die Feinde stattfinden konnte. Er nimmt an, Jesus habe dem vorschnellen Jünger sogleich befohlen, das Schwert einzustecken, und zwar unter Anführung zweier Gründe, deren erster ein Sprüchwort ist, welches auch in der Offenbarung vorkommt:[1]

> „Stecke das Schwert an seinen Ort. Denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen. Oder meinst du, ich könnte nicht meinen Vater angehn, dass er mir sogleich zwölf Legionen Engel zuschickte?“

Eine Ausführlichkeit, die wiederum nichts weniger als wahrscheinlich heissen darf. Da ist Lukas der bessere Darsteller, indem er Jesus nur einen kurzen Befehl aussprechen lässt.[2] Als weiteres Mittel, um die Gegner im Zaum zu halten, welches ihm recht passend und Jesu würdig erschien, lässt er diesen, bevor er sich mit Worten an sie wendet, auch das Ohr des Verletzten anrühren und ihn heilen: ein erbaulicher Zug, den schon die abschreibende Feder dahin ausgemalt hat, dass das Ohr sogleich wieder ganz wird.[3]

Allein, wer mag es glauben? Gewisslich haben die Leute, was auch Jesus sagen mochte, den blutigen Ausfall nicht ruhig hingenommen, sondern ihn unmittelbar damit beantwortet, dass sie über den Herrn und seine Jünger herfielen.

Der Erfolg des daraus entstandenen Handgemenges ist für letztere gar nicht rühmlich gewesen. Der Meister blieb in den Händen der Feinde, keiner von seinem Gefolge liess sich mit gefangen nehmen, Verwundungen sind nicht mehr vorgekommen. Marcus und Matthäus geben den Bericht, wie die Jünger Jesus fliehend im Stich gelassen haben, wörtlich:

> „sie verliessen ihn und flohen davon“.

[1] Apok. 13, 10.

[2] Handschriftlich *ἐᾶτε ἕως τούτου*, das heisst: „Lasst bis zu diesem“ — griechisch wie deutsch nur der Anfang eines Satzes. Es ist entweder im Text eine Lücke hinter *ἕως τούτου*, oder in diesen Worten eine Corruption (5 Minuskeln *ἐάσατε*) anzunehmen. Die Weizsäcker'sche Uebersetzung „Lasst es hierbei“ ist ganz willkürlich.

[3] Vergleiche den kritischen Apparat in der Editio octava maior des griechischen Neuen Testaments von Const. Tischendorf, Lipsiae 1872.

II

Der Verräther Einer von den Zwölfen

Marc. 14, 10. 20. 43. Matth. 26, 14. 47. Luk. 22, 2. 21. 47.
Joh. 12, 4; 13, 10. 21. 26.
Marc. 3, 19. Matth. 10, 4. Luk. 6, 10. Act. 1, 17. Joh. 6, 70. 71.

Der Mann, der den jüdischen Hierarchen dazu verhalf, sich ohne Aufsehen der Person Jesu zu bemächtigen, der ihren Knechten den Weg zeigte und dann in der beschriebenen Weise bei der Verhaftung mitwirkte, wird in sämmtlichen Evangelien als „einer von den Zwölfen“ bezeichnet. Bei den Synoptikern kommt er ohne diese Bezeichnung allein an solchen Stellen vor, wo sie ganz überflüssig sein würde, in den Apostelverzeichnissen und einmal bei Matthäus, wo er an dem Tische sitzt, um welchen eben nur Jesus und die zwölf Jünger sich niedergelassen haben.[1] Dafür aber ist an diesen Stellen jedesmal ausdrücklich in Erinnerung gebracht, dass er der Verräther geworden. Auch Johannes, der das schablonenmässige Epitheton hat fallen lassen, wird ihm gerecht, indem er einmal[2] Jesus zu den Jüngern sagen lässt:

> „Habe ich nicht euch Zwölfe ausgewählt? und von euch ist einer ein Teufel,“

und hinzufügt:

> Er sprach aber von Judas [dem Sohne] Simons des Iskarioten; denn dieser sollte ihn verrathen, ob er gleich einer von den Zwölfen war.

Diese von der Apostelgeschichte noch einmal bestätigte Vorstellung ablehnend, hat Gustav Volkmar gegen sie das Zeugniss der-

[1] Matth. 26, 20—25.

[2] Joh. 6, 70 f.

jenigen Schriften, die für die ältesten Documente der christlichen Urgeschichte gelten, angerufen.[1] Der Umstand, dass einer von den Jesus am nächsten stehenden Jüngern an ihm zum Verräther geworden, wird weder von Paulus in seinen Briefen, noch von Johannes in der Offenbarung auch nur mit einem Gedanken gestreift. Das ist richtig, jedoch kein Bedenken: es versteht sich, dass man nicht ohne Noth die peinliche Thatsache hervorholte, wer also nicht gerade die Geschichte Jesu erzählen wollte, über sie das Stillschweigen bewahrte. Es sollen aber die genannten Autoren auch positiv für die Integrität der zwölf speciellen Schüler Jesu eintreten: Paulus dadurch, dass er eine „den Zwölfen“ zu Theil gewordene Erscheinung des Auferstandenen berichte; der Apokalyptiker durch die zwölf Edelsteine, die in seiner Beschreibung des himmlischen Jerusalem den Mauern der Stadt zu Grundsteinen gereichen und „mit den Namen der zwölf Apostel des Lammes beschrieben“ sind.[2]

Das Argument ist nicht so stark, wie es auf den ersten Blick erscheint, und zwar gleichviel, ob die beiden Schriftstellen der ersten christlichen Generation entstammen, oder einer späteren Zeit, in welcher sich die katholisch gewordene Ansicht von der Gründung der christlichen Kirche bereits gefestigt hatte.

Ist ersteres der Fall, sind sie niedergeschrieben von Männern, die den Häuptern der Urgemeinde nahestanden, wie der Apostel Paulus, oder gar zu ihnen gehört hatten, wie der Apostel Johannes, so muss für historisch gelten, dass Jesus selbst aus seinen treuen Anhängern schon eine Zwölfzahl erlesen, als Collegium bestellt und mit der Verkündigung des Evangeliums betraut hatte. Dann aber ist auch nichts natürlicher, als dass diese Männer, als sie nach dem Tode Jesu den Entschluss

[1] Die Religion Jesu und ihre erste geschichtliche Entwickelung u. s. w. Leipzig 1857, Seite 260 ff. Die Erdichtung des Judas wird Seite 262 erklärt aus der angeblichen paulinischen Tendenz des Marcus in der Absicht, den geschlossenen Kreis der Zwölf, den die Offenbarung festgestellt hatte, zu durchbrechen. — Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis u. s. w. Leipzig 1870 (= Marcus und die Synopse der Evangelien u. s. w. Zürich 1876), S. 554 f. Hier soll Judas vielmehr durch seinen Abfall dem Apostel Paulus eine Stelle unter den Zwölf einräumen, und speciell das Judenthum, welches Christus in den Tod gebracht, verkörpern.

[2] 2 Cor. 15, 5. — Apok. 21, 14. 19 f.

fassten, seine Sache weiter zu führen, ihre Aufgabe nicht für erledigt zu halten, auch der Meinung waren, das Collegium wieder herstellen zu müssen, um so an die Arbeit zu gehn, wie der Meister es angeordnet. Da nun dieser die Zahl ohne Zweifel nach der heiligen der Stämme Israels bestimmt hatte, dürfte man sich wohl verwundern, wenn sie nicht für nöthig erachtet hätten, sich wieder vollzählig zu machen. Das Collegium war eben ein Zwölfercollegium, und als solchem fiel ihm auch die Leitung der aus dem zwölfstämmigen Volk Israel zu sammelnden Gemeinde des Messias anheim.

Ob nun die Ergänzung durch eine Nachwahl, etwa mit Beihülfe des Looses, wie Lukas erzählt,[1] oder auf irgend eine andere Weise zu Stande gekommen, wird niemand ausmachen können. Sei dem aber wie ihm wolle, auf keinen Fall ist abzusehn, was den Apokalyptiker, er möge selber ein Apostel oder der christliche Bearbeiter eines jüdischen Buches sein, verhindert hätte, die zwölf Häupter der jerusalemischen Gemeinde als die Grundsteine der Kirche darzustellen. — Und was den Bericht des Paulus anlangt: sollte man nicht fast vermuthen, dass die Zwölf unmittelbar, nachdem die Ergänzung stattgefunden, bei dem Gedanken, dass der Meister im Himmel die Wahl gutheissen möchte, und in dem erhebenden Bewusstsein, jetzt zu seinem Dienst bereit zu stehn, ihn noch einmal zu sehen bekamen, gleichsam um zu dem vollbrachten Werke seinen Segen zu sprechen? — Wir brauchen jedoch gar nicht so zu phantasieren: die Häupter der jerusalemischen Gemeinde bilden in der christlichen Urgeschichte ein Collegium, für welches „die Zwölf“ zur stehenden Benennung geworden war, wie „die Dreissig“ für den königlichen Rath in Sparta und für die oligarchische Regierung in dem überwundenen Athen. Gewisslich hat man sie noch als „die Zwölf“ bezeichnet, nachdem der eine Jacobus enthauptet worden und nachher, als wohl schon mehr als einer durch den Tod abberufen war: so hat auch Paulus, wenn er nur an den Kreis dachte, der in Jerusalem das Zwölfercollegium bildete, sagen können, dass „den Zwölfen“ eine besondere Erscheinung zu Theil geworden sei, ohne zu erwähnen, dass eben damals einer gefehlt habe.

[1] Act. 1, 15—26.

Noch weniger ist die paulinische Stelle gegen die Evangelien auszuspielen, wenn ihr Autor schon der späteren Zeit angehören sollte, in welcher die werdende katholische Kirche „die zwölf Apostel“ zu der imaginären Grösse zu erheben angefangen war, auf die sie alle ihre Einrichtungen und Lehren zurückführte.[1] Da war eine Sanction dieser Autorität, wie eine Erscheinung des erhöhten Heilands eine solche darstellte, fast unentbehrlich. Die Evangelisten haben es ja daran auch nicht fehlen lassen, am wenigsten Lukas in der Apostelgeschichte, wo er einen vierzigtägigen belehrenden Verkehr des Auferstandenen mit den auserwählten Aposteln behauptet.[2] Eine Vorstufe dieser Ansicht bekundet vielleicht die Notiz 1 Cor. 15, 5, deren Wortlaut in verschiedenen Redactionen vorliegt. Es heisst nämlich:

sodann den Zwölfen,

oder auch

dann den Zwölfen,

und ganz anders

darnach den Elfen.[3]

Letzteres ist nicht einfach nach den Evangelien, wo von den elf Jüngern gesprochen wird, corrigiert: keine von den in Betracht kommenden Evangelienstellen hat in dem Zusammenhang die hier erscheinende Partikel „darnach“ Ein pedantischer Scribent aber, der auf eigene Faust hier berichtigen zu müssen glaubte, würde auch nur das Zahlwort geändert haben. Dazu kommt, dass die drei Majuskelhandschriften, welche die letztgenannte Lesart bieten, eine für den Paulustext überaus werthvolle Gruppe bilden.[4] Erwägt man nun, dass die Notiz auch gerade an der Stelle steht, wo sie, wenn unecht, einzuschalten war, nämlich

[1] Vergl. das Lehrbuch der Dogmengeschichte von Adolf Harnack (Erste Aufl., Freiburg i. B. 1886, S. 108 ff. und 243 ff.).

[2] Act. 1, 3; anders, aber nicht weniger entschieden im Evangelium Johannis Cap. 20, 22; vergl. 16, 13; auch schon Matth. 28, 19.

[3] *ἔπειτα τοῖς δώδεκα. εἶτα τοῖς δώδεκα. μετὰ ταῦτα τοῖς ἕνδεκα.*

[4] Nach den Bezeichnungen Tischendorf's: D clarom. F aug. cantabr. G boern. — F und G repräsentieren zusammen nur einen Text, entweder sind es zwei verschiedene Abschriften eines ältern, oder F ist aus G geflossen. Jedenfalls ist der in Dresden aufbewahrte Codex boernerianus der paulinischen Episteln für diese nicht minder werthvoll als irgend ein anderer, den vaticanischen nicht ausgenommen. D clarom. schliesst sich öfter dem recepierten Texte an.

die Erscheinung vor den Zwölfen gleich hinter der dem Führer dieser Zwölf, dem Petrus, zu Theil gewordenen, so wird man nicht ganz unwahrscheinlich finden, dass hier eine in zwei oder drei Formen ausgeführte Randbemerkung interpoliert sei.[1]

Volkmar war der Meinung, in dem Verräther Judas habe der Evangelist Marcus das an Jesus zum Verräther gewordene Judenthum personificiert. Die Ueberlieferung Jesu in die Hände der Heiden zum Tode am Empörerkreuz sei freilich durch das Judenthum geschehen, man habe also sagen können: *ὁ Ἰουδᾶ ἔστιν ὁ παραδοὺς αὐτόν* „der Juda ist's, der ihn überliefert hat": überliefern, ausliefern und verrathen ist im griechischen Ausdruck einerlei, und Volkmar lässt auch Iuda eine griechische Wortform für „Jude" sein. Da jedoch „der Jude" griechisch immer *ho Iudaios* ist, so fragt sich, ob der christliche Evangeliendichter wohl allein des Anlauts halber den Namen Juda zur Bezeichnung des verhassten Judenthums gemacht haben würde. Eine Entehrung lag darin gewiss: wie aber hätte er sich eine solche herausnehmen dürfen, wie sich selber die Herabwürdigung eines Namens gestatten wollen, an welchem nach evangelischer Tradition nicht nur ein leiblicher Bruder Jesu,[2] sondern auch ein treugebliebener Jünger in dem Kreise der Zwölf,[3] und ein geschätzter Lehrer unter den Brüdern der Urgemeinde[4] Antheil hatten. Davon, dass der Name auch noch an der Spitze einer in den Kanon aufgenommenen Schrift steht, und dass nach Eusebius der letzte Bischof aus der Beschneidung zu Jerusalem ihn trug,[5] hat Marcus vielleicht nichts gewusst; doch darf man billig verneinen, dass ein Name so guten Klanges sich zum Merkzeichen des Verrätherthums eignete. Aus denselben Gründen eignete er sich auch nicht zum Symbol des Judenthums seit der Zeit, da man bei den

[1] Dieselbe Vermuthung hat Carl Holsten, Das Evangelium des Paulus I, Berlin 1880, ausgesprochen. Der Bezeichnung „die Zwölf" begegnet man in den paulinischen Briefen nirgends wieder.

[2] Marc. 6, 3; Matth. 13, 55.

[3] Joh. 14, 22; Luk. 6, 16; Act. 1, 13.

[4] Act. 15, 22 ff.

[5] Euseb. Hist. Eccl. IV, 5.

Christen sich gewöhnte, dieses überhaupt als widerchristlich zu betrachten.[1]

Freilich hat ja Volkmar auch behauptet, der Verräther Judas sei gegen den Kreis der Apostel aus der Beschneidung gemünzt, um sie unter den Apostel Paulus herabzudrücken, gegen das von jenen ausgegangene und durch sie vertretene Judenchristenthum, um das paulinische oder katholische als das bessere zu empfehlen. Wirklich muss man diese Annahme schon zur Hülfe nehmen, um die symbolische Erklärung der Figur zu retten: denn nur in dem Falle waren jene Träger des Judasnamens allerdings nicht respectabele Personen. — Allein, wie schwach ist diese letzte Stütze! Sie hat keinen Grund in der Wahrscheinlichkeit, und die Thatsachen stürmen gegen sie an. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass ein Christ, der das Bedürfniss empfand, gegen das Judenchristenthum Stellung zu nehmen, die eigenen Apostel Jesu zu discreditieren versucht haben sollte, anstatt sie einfach für seine Anschauung in Anspruch zu nehmen. Eine solche Autorität wirft man nicht um. Ist sie noch lebendig, so geht man ihr aus dem Wege; ist sie todt, so bringt man sie auf seine Seite. Das gilt im Allgemeinen. Thatsächlich haben auch die alten Christen es nicht anders gemacht: die Apostelgeschichte und die Episteln „Petri" sind dess Zeugen.

Uebrigens meinte Volkmar, um auch das zu erwähnen, der volle Name Judas Iskarioth sei so zu erklären, dass Marcus den von ihm geschaffenen Judas mit einem uns nicht mehr bekannten „Mann von Kariot" zusammengeworfen, ihn „persönlich und lebendig gemacht" habe durch diesen jedenfalls geschichtlichen Mann, der irgendwie als ein abtrünniger Christ berüchtigt gewesen sein müsse, etwa auch als ein Verräther, sei es an Jesus selbst oder an der ältesten Jesusgemeinde. Nur habe der Iskarioth auf keinen Fall zu dem engsten Jüngerkreise, zu den Zwölf gehört. Dass ein Jünger Jesus verrieth, sei gar nicht nöthig gewesen: „denn der regelmässige Weg Jesu von Jeru-

[1] Was vielleicht erst seit etwa 130 n. Chr. geschehen ist, wie namentlich Dr. M. Joël mit seinen Blicken in die Religionsgeschichte entdeckt hat. Näheres hierüber unten, in unserm dritten Excurs.

salem nach Bethanien war ebenso bekannt, als die Person Jesu selbst". Es sei aber auch „undenkbar, ja unmöglich", denn wenn einer, so sei Jesus ein Herzenskundiger gewesen u. s. w. Diese beiden letzten Argumente hätte der Gelehrte nicht vorbringen sollen.

Woher weiss VOLKMAR, dass Jesus regelmässig nach Bethanien ging? Marcus berichtet nur, dass er die Nacht zwischen dem Palmeneinzug und der Tempelreinigung daselbst zugebracht habe und nachher einmal der Gast eines dort wohnhaften Mannes, „Simons des Aussätzigen", gewesen sei.[1] Das lässt allerdings vermuthen, dass Jesus öfter nach Bethanien gekommen. Aber es ist nicht gesagt, dass die jüdischen Obern darum wussten. Wenn Jesus vor ihren Nachstellungen auf der Hut war, wird er bis zur Dämmerung sich bei den vorm Thor campierenden galiläischen Festpilgern aufgehalten haben und erst bei dem Einbruch der Dunkelheit seine Strasse gezogen sein. Dass er aber jeden Abend diesen Weg gemacht habe, ist durch nichts verbürgt. Marcus macht die allgemeine Mittheilung, dass Jesus, wenn es Abend wurde, zur Stadt hinauszugehn pflegte: da fehlt jede Ortsangabe.[2] Nachdem Jesus sich von dem Tempel verabschiedet hatte, prophezeihte er der Stadt den Untergang, „da er auf dem Oelberg, dem Tempel gegenüber sass."[3] In der Nacht, da er verrathen ward, hat man ihn mit Gefolge dort in einem Hofe angetroffen. Darum hat schon Lukas geschrieben, dass Jesus „am Oelberg" zu übernachten pflegte, und Johannes ganz mit Recht verstanden, dass Jesus hier seinen Schlupfwinkel hatte.[4] Ist dem so, dann bedurften die Herren zu Jerusalem eines Verräthers, und zwar eines, der dem engsten Jüngerkreise angehörte. Dies ist ein erstes Argument für die Zuverlässigkeit der Tradition, die Judas einen von den Zwölfen nennt.

[1] Marc. 11, 11 f.; 14, 3.

[2] Marc. 11, 19. Man lese: *καὶ ὅταν ὀψὲ ἐγένετο ἐξεπορεύετο ἔξω τῆς πόλεως*. Hier steht *ὅταν* mit dem Indicativ ebenso wie Marc. 3, 11: „die unreinen Geister, wann sie ihn schauten, fielen sie vor ihm hin." Der Plural *ἐξεπορεύοντο* ist so gut bezeugt wie der Singular, doch scheint mir jener durch das gleich folgende *καὶ παραπορευόμενοι* veranlasst zu sein.

[3] Marc. 13, 3.

[4] Luk. 21, 37; 22, 39. Joh. 12, 36; 18, 2.

Zu dem stärksten Argumente aber liefert VOLKMAR unfreiwillig selbst einen Beitrag. Das Vorhandensein eines Verräthers unter den Jesus am nächsten stehenden Schülern setzt nicht nur diesen Kreis, sondern auch den Scharfblick und sogar das pädagogische Vermögen des Herrn geringschätzigen Urtheilen aus, — allerdings! Je leichter aber dies einzusehen war, desto schwerer ist anzunehmen, dass der Umstand von einem christlichen Erzähler ersonnen sei. Vollends, wenn gar Marcus den Verräther unter die Zwölf gesteckt haben sollte, was VOLKMAR immerfort versichert hat, — wie hätte der noch schreiben mögen:

> er rief zu sich, welche ihm gefielen, und sie kamen zu ihm, und er bestellte Zwölf, dass sie um ihn seien und dass er sie aussende zur Verkündigung —[1].

Und eine solche Neuigkeit sollten alle andern Evangelisten unbedenklich ratificiert haben, ohne einzusehn, dass der auf die Zwölf geworfene Stein auch den verletzen musste, dem sie gefallen hatten, der sie sich erkoren hatte?[2]

Nachdem wir Alles erwogen, dürfen wir mit Bezug auf den Bericht, dass Jesus von einem seiner Auserlesenen verrathen worden, getrost behaupten: schon der Erste, der die Geschichte Jesu zu schreiben unternahm, würde selber es nicht geglaubt haben, wenn die Sache nicht von ganz unverdächtiger Seite aufs Bestimmteste überliefert gewesen wäre.

Unterstützt wird der Bericht auch noch durch das Erkennungszeichen, den Handkuss, den der Jünger seinem Lehrer schuldig war.

Alles Andere über die That des Judas und seinen Ausgang ist nach alttestamentlichen Motiven combiniert worden. Nur das Eine, was auch Marcus angiebt, dass er für seinen Verrath Bezahlung erhalten habe, ist noch eine unabhängige Vermuthung, die freilich sehr nahe lag: Verrath geschieht zumeist um Geld.

Hieran knüpfte sich nun manches Weitere. Redet Marcus nur ganz allgemein von „Geld“[3] —, Matthäus nennt den

[1] Marc. 13, 3: *καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός κτλ.*

[2] Luc. 6, 13. Act. 1, 2. Joh. 6, 70; 13, 18.

[3] Marc. 14, 11 *ἀργύριον* schlechthin. Ebenso Luk. 22, 5.

Preis und giebt eine Geschichte der dreissig Silberlinge, bei welcher er zugleich durch ausdrückliche Berufung auf eine Stelle im Zacharia und durch den von dort entlehnten Wortlaut seiner Erzählung verräth, dass diese ihm lediglich von dem Propheten eingegeben ist.[1]

Den Selbstmord des Judas stellt Matthäus nach dem Vorbild und mit Worten der Geschichte von dem Ende des Verräthers Ahitofel dar: „und ging hin und erhenkte sich.“[2] Andern alten Geschichten von dem jähen Ende des Unglückseligen liegt nur die Meinung zu Grunde, dass gewisse grausige Psalmworte an ihm in Erfüllung gegangen sein dürften.[3] — Bei Matthäus und in der Apostelgeschichte ist auf ganz verschiedene Weise ein „Blutacker“ geheissenes Grundstück in der Nähe von Jerusalem mit dem Blutgeld des Verräthers und mit seinem Schicksal in Verbindung gebracht.

Da der Judas nur sofern er in die Geschichte Jesu eingreift, Gegenstand unserer Betrachtung sein kann, gehen wir auf diese Punkte nicht weiter ein. Es besteht dazu um so weniger Veranlassung, als über sie die Sachverständigen fast einstimmig zu den oben kurz angedeuteten Ergebnissen gelangt sind, die man anderswo in einer Weise expliciert findet, an der wir nichts zu ändern wüssten.[4]

[1] Zach. 11, 12. 13, vergl. Matth. 26, 15 ἔστησαν für „sie bezahlten“. In welch wunderlicher Entstellung Matthäus die Prophetenworte gelesen hat und wie daraus auch die irrthümliche Nennung des Jeremia anstatt des Zacharia sich erklärt, hat D. F. Strauss in seinem Leben Jesu für das deutsche Volk § 90 (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1864 S. 563–568) in gemeinverständlicher Weise dargelegt, wozu der Studierende noch etwa Holtzmann zu Matth. 27, 3—10 vergleiche. — Dass später Hieronymus die Worte Matth. 27, 9 buchstäblich so in einem Apokryphon des Jeremia lesen konnte, ist kein Wunder.

[2] Vergl. Matth. 27, 5 καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο mit 2 Sam. 17, 23 καὶ ἀπῆλθεν — καὶ ἀπήγξατο.

[3] Psalm 69, 24. 26 und 109, 8. 18.

[4] Mustergültig bei Strauss a. O. und Holtzmann zu Apostelgesch. 1, 14—19.

III

Die Flucht der Jünger

Marc. 14, 50—52. Matth. 26, 56.

Nach einem ruhigen Zwischenakt, wie die im ersten Capitel erörterte, zum Nachdenken einladende Ansprache Jesu ihn voraussetzt, war ein Ausreissen der Jünger ebensowenig wie eine Fortsetzung des noch rechtzeitig unterbrochenen Kampfes zu erwarten. Lukas hat eingesehn, dass jetzt von einer Flucht gar keine Rede mehr sein könne, und den Bericht davon ganz ausgelassen.

Von den Evangelisten, welche ihn mittheilen, wird die Flucht der Jünger für die Erfüllung des Prophetenwortes Zacharia 13, 7 ausgegeben. Jesus selbst soll mit dem Hinweis auf dasselbe seine Gefangennehmung und damit zusammenhangend als unmittelbare Folge davon das Entfliehen der Seinigen für unvermeidlich erklärt haben, und zwar schon vorher auf dem Wege nach dem Oelberg mit den Worten:

> „Ihr werdet alle Anstoss nehmen, denn es steht geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden sich zerstreuen",

und im Augenblick des Ereignisses:

> „Aber die Schriften sollten erfüllt werden."

So Marc. 14, 27 und 49; ähnlich Matth. 26, 31 und 56.

Dass Jesus jene Stelle im Voraus auf sein Schicksal bezogen habe, ist schlechterdings undenkbar. Sie lautet:

> „Auf, o Schwert, wider meinen Hirten und über meinen Genossen!
>
> „Ein Wort des Jahwe der Schaaren:

„Schlage den Hirten und die Schafheerde wird sich zerstreuen.“

Nach der geläufigen alttestamentlichen Bilderrede ist mit dem Hirten und der Heerde das Volk und sein König gemeint. Letzterer heisst auch der Genosse Jahwe's, weil er sein Königthum über Israel gewissermassen theilt mit dem Gott, der ihn eingesetzt hat. Jene Stelle bildet nun einen Aufruf Jahwe's an das Schwert, um einen König, der nicht zur Zufriedenheit des Gottes regiert, zu strafen. Durch blosses Studium der Schrift kann also niemand darauf gerathen sein, in demselben eine Prophezeihung auf das Schicksal dessen, an dem Gott lauter Wohlgefallen hatte, zu erblicken. Dazu kann es nur gekommen sein, nachdem der Tod Jesu und die Versprengung seiner Anhänger eine Thatsache geworden war und man die Schrift nach Weissagungen auf das Leben Jesu zu durchsuchen angefangen hatte. Da konnte ein Evangelist, der ohne auf den Zusammenhang zu achten und daher ohne Verständniss die Schrift durchstöberte, den blossen Ausdrücken, dem Klang der Worte nachgehend glauben, in dieser Zachariastelle eine Prophezeihung auf die Flucht der Jünger bei dem Tode Jesu gefunden zu haben.

Die Richtung, in welche die Geschichte der Gefangennahme durch die Anrede Jesu an die Feinde geleitet worden ist, schliesst ihre Fortsetzung damit, dass die Jünger in die Flucht gingen, eigentlich aus. Wir haben dies oben hervorgehoben und dazu, dass der Evangelist Lukas es auch eingesehen habe. Dass nun Lukas nicht die beruhigende Wendung ausgelassen, sondern sie durch die Heilung des Ohres noch verstärkt und diesem Machwerk den überlieferten Fluchtbericht aufgeopfert hat, ist nicht etwa ohne Vorbedacht geschehen: denn auch die Andeutungen, welche in dem Evangelientext des Marcus und Matthäus sich auf die Flucht beziehen, hat er sorgfältig vermieden. Nämlich erstens die Vorhersagung mit der Zachariastelle; zweitens auch die an den Wortlaut derselben „ihr werdet Anstoss nehmen“ anknüpfende Betheuerung des Petrus „Wenn auch Alle Anstoss nehmen, ich nicht!“ — drittens die Bezugnahme auf die alttestamentliche Weissagung am Schluss der Anrede an die Feinde. Während Jesus bei den andern Synoptikern auf den Vorwurf folgen lässt: „Aber — damit die

Schriften erfüllt werden", hat Lukas dafür: „Aber dies ist die Stunde und die Gewalt der Finsterniss." Damit giebt Jesus sich gefangen; man führt ihn weg; von den Jüngern kein Wort mehr. Durch dieses Schweigen aber begünstigt der Evangelist die Vorstellung, dass sie, wenn auch schweren Herzens, sich doch ruhig zurückgezogen haben, nicht in die Flucht gejagt.

Hiermit trifft nun zusammen, dass in der weitern Erzählung des Lukas, anders als bei Marcus und Matthäus, die Jünger Jerusalem nicht verlassen. Beides ist aus dem Plan zu erklären, nach welchem dieser „Reformator der evangelischen Geschichtschreibung", wie man ihn genannt hat, arbeitete. Er hat dadurch Raum gewonnen, um eine seinem im Prolog bekundeten Sinn für Ordnung und Reihenfolge besonders zusagende Construction der Geschichte durchzuführen. Indem er die Freunde des Heilandes vorläufig nicht nach Galiläa gelangen, sondern in Jerusalem und vorzugsweise im Tempel daselbst verweilen lässt, erscheint der Gang des Evangeliums in schön geordnetem Verlauf. Erst geographisch: die Predigt in Nazareth hat eben Lukas an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gerückt: von Nazareth anfangend, ist es durch Galiläa, dann durch Samaria, darauf durch Judäa, endlich nach Jerusalem gelangt. Künftig wird es in religionsgeschichtlichen Stadien vorschreiten: aus dem orthodoxen Judäa in das Land der zwischen Juden und Heiden die Mitte haltenden Samaritaner ziehn, und dann zu den Vollblutheiden bis ans Ende der Welt (Apg. 1, 8). Auch folgendes machte sich schön: So lange die Jünger die Kraft aus der Höhe nicht erhalten haben, sind sie auf den Tempel, Symbol des gesetzlichen Judenthums, beschränkt. Wie aber Jesus selber bald nach seiner Geburt im Tempel mit Lob und Dank empfangen worden, so schallt auch Lob und Dank noch aus dem Tempel ihm nach.[1]

Bei dem Allen ist auf eins besonders aufmerksam zu machen. Daraus, dass Lukas zu Gunsten dieses ganzen Zusammenhanges den Fluchtbericht unterdrückt, geht klar hervor, dass er sich eines Widerspruches zwischen diesem und einem Aufenthalt der Jünger in Jerusalem nach Jesu Tod bewusst gewesen ist. Das heisst: die Flucht der Jünger hat in der

[1] Luk. 2, 22 ff. und 24, 53.

ältesten Ueberlieferung die Bedeutung gehabt, dass sie die Gegend von Jerusalem verlassen und sich in ihre Heimath, Galiläa, zurückgezogen haben.

Dem Bericht Marc. 14, 50 und Matth. 26, 56 „sie verliessen ihn und flohen davon“ hat Matthäus zugefügt: „die Jünger alle“. Aus dem Text des Matthäus ist das Wörtchen πάντες „alle“ in den des Marcus gerathen: der Umstand, dass es hier in den Handschriften bald vor bald hinter ἔφυγον steht, beweist, dass es zuerst nur an den Rand gesetzt und von da in den Text aufgenommen worden ist.

Gleich darauf folgt bei beiden Evangelisten die Nachricht, dass einer von den Flüchtlingen dem gefangenen Meister, wenn auch nur von ferne, noch gefolgt ist bis an den Ort, wohin er zuerst gebracht wurde. Von dem Einen konnte es nicht passend heissen „er verliess ihn und floh davon“. Der Zusatz des Matthäus ist also ungenau: entweder er hat ganz gedankenlos nur hingeschrieben, oder von der Flucht der Jünger überhaupt nur eine abgeschwächte Vorstellung gelten lassen wollen. In der Quellenschrift aber ist der Ausdruck ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον durchaus ernst gemeint gewesen. Wie strenge derselbe genommen werden darf, wie genau er das Benehmen der Jünger im Allgemeinen, also abgesehen von der einen Ausnahme, wiedergiebt, zeigt sich an dem Beispiel, welches eine nur von Marcus überlieferte

Episode

mittheilt. Die Marc. 14, 51. 52 kurz gefasste Notiz bedarf zunächst einer textkritischen Erörterung.

Es scheiden die Handschriften zu dieser Stelle sich in zwei Gruppen. Die eine, deren Kern die von Tischendorf mit ℵ, B, C, D und L bezeichneten Majuskelcodices bilden, ist im Folgenden mit B, die andere, welche sich um A, N, P, X, *Γ* und *Π* schaart, mit A angedeutet.

Die Gruppe B liest:

> καὶ νεανίσκος τις (resp. D νεανίσκος δέ τις) συνηκολούθει αὐτῷ (nämlich τῷ Ἰησοῦ) περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν. ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν.

Die Gruppe A hat:

καὶ εἷς τις νεανίσκος ἠκολούθησεν αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτὸν οἱ νεανίσκοι. ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν ἀπ' αὐτῶν.

Kleinere Abweichungen, deren sich noch mehrere finden, sind für uns unerheblich. Das entbehrliche *γυμνός* steht nicht ganz fest.

Wo so ansehnliche, durch Alter und Eigenart gleichmässig ausgezeichnete Handschriften wie die vaticanische, die von Cambridge, die sinaitische, die nach dem syrischen Ephraem benannte und die pariser (L) einig sind und kein Kirchenvater gegen sie stimmt, da möchte man, zumal wenn sie die kürzeste Fassung bieten und die andern Handschriften mit der jüngsten Textesrecension, mit dem Receptus, zusammengehn, ihnen ohne Weiteres Recht geben. Indessen darf die Behandlung eines historisch wichtigen Textes es doch nicht bei dem mechanischen Abwiegen der Zeugnisse bewenden lassen. Gleich das erste Prädikat bekommt, je nachdem man sich für die eine oder für die andere Lesart entscheidet, einen sehr verschiedenen Sinn. Ist *ἠκολούθησεν* zu lesen, so wird als ein neues Geschehniss erzählt, dass eben damals ein Jüngling Jesus nachgegangen sei, dem dann passierte, was weiter berichtet wird. Hat dagegen der ursprüngliche Text *συνηκολούθει* gehabt, so wird damit nur angegeben, dass der, welchem das weiter Berichtete passierte, ein Jüngling war, der mit den Andern Jesus zu folgen pflegte, also ein Jüngling aus dem gewöhnlichen Gefolge Jesu, einer aus dem Kreis, den die Synoptiker manchmal als „die Zwölf" bezeichnen. Und die übrigen Differenzen sind, ohne aller sachlichen Bedeutung zu entbehren, dadurch interessant, dass sich an ihnen eine für die Methode der Textkritik instructive Beobachtung anstellen lässt.

Schreiben wir die beiden Wörter

συνηκολουθει und *ηκολουθησεν*

nebeneinander, so springt unmittelbar in die Augen, dass die alternative Lesung daher rühren muss, dass *συν* oder *σεν* einmal am Rande statt im Text gestanden hat. In diesem ist dann nur *ηκολουθει* oder *ηκολουθη* geschrieben gewesen. Letzteres aber ist höchst unwahrscheinlich, da es keinen Sinn gegeben hätte; ersteres hingegen sehr leicht möglich, da es

ebenso gut passte wie *συνηκολούθει*. Es hat also im Urtext *συνηκολούθει* geheissen; der Copist, auf welchen unsere Textüberlieferung zurückgeht, hat das Präfix aus Versehen weggelassen, und dann am Rande nachgetragen; von den Nachschreibern hat der Autor der Gruppe A dieses *συν* für *σεν*, Suffix des Aoristus, angesehn und demnach das Wort *ἠκολούθησεν* geschrieben. Die Vernachlässigung des Präfixes ist auch später vorgekommen: Codex D und der jüngste Text (Receptus) haben wieder *ἠκολούθει*.

Zwei andere Punkte wollen zusammen betrachtet werden. — Die Gruppe B, diesmal von Theophylakt unterstützt, bietet den Eingang *καὶ νεανίσκος τις*, wozu die Lesart des Cantabrig. *νεανίσκος δέ τις* als eine willkürliche Variante erscheint. Dazu gehört der Nachsatz *καὶ κρατοῦσιν αὐτόν*, impersonal.

Die Gruppe A hat für den Eingang *καὶ εἷς τις νεανίσκος*, und dem Nachsatz als Subject *οἱ νεανίσκοι* angehängt, womit der bewaffnete *ὄχλος*, die Bediensteten der jüdischen Obrigkeit gemeint sind: eine ziemlich auffallende Bezeichnung.

Am Ersten stellt sich heraus, dass für den Nachsatz die kürzere Fassung original ist. Eine Anzahl Minuskelhandschriften (Tischendorf macht 1. 13. 69. 124. 209. 346 namhaft) haben anstatt *καὶ κρατοῦσιν αὐτὸν οἱ νεανίσκοι* die Lesart *οἱ δὲ νεανίσκοι κρατοῦσιν αὐτόν*, 209: *καὶ νεανίσκοι κρατοῦσιν αὐτόν*. Also hat *νεανίσκοι* nicht einmal da, wo es überhaupt vorkommt, eine feste Stelle in dem Nachsatz, ist es nur vom Rande her bald vor bald hinter *κρατοῦσιν* eingestellt worden.

Dass nun die Handschriften, welche hier im Nachsatz die ursprüngliche Lesart bewahrt haben, auch im Eingang Recht behalten, lässt sich beweisen. — Stand im Text *καὶ εἷς τις νεανίσκος* und lautete der Nachsatz nur *καὶ κρατοῦσιν αὐτόν*, so konnte man dafür ja einfacher sagen und schreiben *καὶ νεανίσκος τις*. Allein, welchen Anlass hätte man zu dieser Aenderung gehabt? Bildete dagegen letzteres den ursprünglichen Text, wiederum mit dem kurzen impersonalen Nachsatz, stand also da im Eingang einfach *καὶ νεανίσκος τις*, und gerieth dann durch irgend ein Geschick ganz in der Nähe *οἱ νεανίσκοι* in den Text, und zwar an einem Platze, wo nur solche, die sich mit jenem *νεανίσκος* zu thun machen, als die *νεανίσκοι* bezeichnet sein konnten, so machte dies *νεανίσκοι*

des Nachsatzes eine andere Bezeichnung des *νεανίσκος* im Vordersatz durchaus wünschenswerth. Denn *οἱ νεανίσκοι κρατοῦσιν αὐτόν* stand jetzt für *οἱ νεανίσκοι κρατοῦσιν τὸν νεανίσκον:* es galt einen Gegensatz zu marquieren. Eben dieser Anforderung ist durch das *εἷς* im Vordersatz entsprochen. Der Autor der Gruppe A wollte *νεανίσκος τις* durch *εἷς τις* ersetzen, woneben dann das ursprüngliche *νεανίσκος* sich nur in untergeordneter Stellung, als Apposition, behauptete.

Der Text der Gruppe B hat sich also vollständig bewährt.[1] Das ganz überflüssige *ἀπ᾽ αὐτῶν* zu *ἔφυγεν*, welches derselbe nicht enthält, wird nach dem Allen wohl niemand auf das Zeugniss von A hin in den Text aufnehmen wollen.

Indem wir jetzt auf den Inhalt der gesicherten Lesart eingehn, ersehen wir aus dem Wechsel der Verbalformen sogleich, dass der Unterschied zwischen dem Imperfectum und den historischen tempora hier geltend gemacht ist. Mit *συνηκολούθει* wird nicht, wie in Folge des unbestimmten Subjects und der leicht irreführenden Verbindung mit dem Participium perfecti *περιβεβλημένος* zur traditionellen Exegese geworden ist, erzählt, was irgend ein Jüngling gethan habe, nachdem die elf Jünger geflohen waren, sondern angegeben, dass der Jüngling, um welchen es sich nun handelt, zu den beständigen Nachfolgern, also zu dem gewöhnlichen Gefolge Jesu gehörte. Was er in diesem Momente thut, ist nur mit *ἀπολιπὼν — ἔφυγεν* erzählt, gerade so wie unmittelbar vorher von der Gruppe, der er als Nachfolger mit

[1] Zwitterhaft erscheint der Text in der Handschrift Δ an dieser Stelle. Der Scribent hat erstlich die beiden Lesarten *συνηκολούθει* und *ἠκολούθησεν* zu *συνηκολούθησεν* combiniert; zweitens den Eingang *καὶ εἷς τις νεανίσκος* mit dem Nachsatz ohne *οἱ νεανίσκοι* zusammen. So liest man ausserdem nur noch bei — Tischendorf. Tischendorf hat selten oder niemals Lesarten auf ihren Zusammenhang geprüft. Jede Vocabel betrachtete er einzeln als ein für sich stehendes Individuum mit besonderem textkritischen Conto. Zuweilen wog er die Zeugen, und dann wog der sinaitische immer sehr schwer; ein anderes Mal zählte er sie nur. Daher sein Text auch so haltlos: man vergleiche nur die Reihe der Ausgaben! Der Werth der Tischendorfschen Editionen liegt m. E. lediglich in dem reichhaltigen Apparat. Leider hat ein ungünstiger Einfluss jenes methodischen Mangels auf die Auswahl des Materials nicht ausbleiben können. Namentlich fehlen zahlreiche *ἅπαξ γεγραμμένα* und für die Conjecturalkritik werthvolle monstrosa.

angehört, im Allgemeinen ἔφυγον. An den Bericht, dass die Jünger die Flucht ergriffen, schliesst sich noch die Mittheilung, wie es einem von ihnen dabei ergangen ist.

Da auch die Verbindung der Satztheile in diesem Abschnitt nach einem unserer modernen Redeweise fremden Stil erfolgt ist, so darf eine Uebersetzung Wort für Wort überhaupt nicht stattfinden: es würde für uns ein anderer als der im Original niedergelegte Sinn herauskommen. Dessen Inhalt ist von Vers 50—52 etwa folgendermassen wiederzugeben:

> Und die Jünger, welche das Gefolge Jesu bildeten, liessen ihn und flohen. Einen Jüngling unter ihnen, der nur ein feines Leinengewand um den blossen Leib geschlagen hatte, ergriffen die Häscher. Er aber liess das Leinengewand fahren und entfloh [nackt].

Bei dieser Geschichte ist schon öfters an eine Stelle im Amos erinnert worden, wo der Prophet die Strafe, welche Israel wegen seiner Gottlosigkeit durch Feindeshand treffen werde, beschreibt. Da heisst es u. A. in der griechischen Uebersetzung ὁ γυμνὸς διώξεται ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, „der Nackte wird an jenem Tag verfolgt werden.“ Wenn der Evangelist selber an seinen Bericht die Betrachtung geknüpft hätte: „Dies aber ist geschehn, damit erfüllt würde das Wort des Propheten: der Nackte wird verfolgt werden an jenem Tag“, so würden wir dafür halten, dass er die Prophezeihung zu der Geschichte gesucht und entdeckt, nicht aber umgekehrt auf Grund des griechischen Amos das Histörchen erdichtet habe. Letzteres ist Th. Keim's Meinung,[1] der wir aber aus folgenden Gründen nicht beipflichten können. Erstlich wird die Stelle von dem Evangelisten gar nicht angezogen, so dass der Dichter seinen Zweck, die Erfüllung aller Weissagung in der Geschichte Jesu darzustellen, im Stiche gelassen hätte: denn er konnte doch

[1] Geschichte Jesu, Dritte Bearbeitung, 2. Aufl. 1875, S. 311. — Volkmar findet zwar in Amos 2, 16 den Typus des Erzählten, meint aber: „der Typus allein hindert nicht die Geschichtlichkeit“, und behauptet diese a. O. Seite 578 und in dem Nachtrag (Ausgabe von 1876) auf Seite 735. — Strauss lässt im Leben Jesu f. d. D. V., ohne der Amosstelle zu erwähnen, in der Schwebe, ob der Zug der Ueberlieferung oder der Einbildungskraft des zweiten Evangelisten angehöre, oder eine besondere Absicht dahinter stecke.

nicht annehmen, dass seine Leser von selbst an jenes Prophetenwort denken würden. Zweitens stand in der christlichen Ueberlieferung fest, dass Jesus zur Nachtzeit seinen Feinden in die Hände gefallen war (1 Cor. 11, 23). Bei Amos 2, 16 dagegen ist von einem Tag die Rede, und obschon das Wort hier nicht in dem Sinn von „Tageshelle“ steht, giebt es dem Text doch eine Färbung, die gewiss nicht dazu einlud, um aus ihm heraus ein Ereigniss bei Nacht zu erdichten. Endlich dürfte eine durch den Text „der Nackte wird verfolgt werden“ inspirierte Dichtung doch wohl etwas von der Verfolgung des Nackten enthalten. Anstatt dessen ist Marc. 14, 51 f. nicht einmal angedeutet, dass man ihn noch verfolgt habe. Die Erzählung verläuft im Gegentheil vielmehr so, dass man den Häscher mit dem Gewand in den Fäusten verblüfft stehn bleiben sieht, während der Jüngling ihm enteilt.

Wir halten also für thatsächlich, dass es einem von den Jüngern so ergangen ist. Die Nachricht von diesem an sich ganz bedeutungslosen Erlebniss ist dadurch wichtig, dass sie den Bericht von der allgemeinen Flucht und ihren Charakter als den einer wahren Panik verbürgt. Der Vorfall kann übrigens sowohl von den Andern als von dem Jünger selbst an die Oeffentlichkeit gebracht worden sein: es versteht sich ja, dass er sobald wie möglich von einem reichlicher bekleideten Kameraden ein Kleidungsstück verlangt und erhalten hat. Als Monogramm des Malers in einer dunkeln Ecke des Gemäldes — der Ausdruck ist von TH. ZAHN — kann die Mittheilung also nicht gewerthet werden.

IV

Simon Petrus (die Verläugnung)

Marc. 14, 54. 66—72. Matth. 26, 58. 69—75. Luk. 22, 54—62.

Nach einstimmiger evangelischer Ueberlieferung ist Simon Petrus dem Haufen, in dessen Mitte Jesus abgeführt wurde, in einer vorsichtigen Entfernung gefolgt, und hat er sich dann in den Hof des Hohenpriesters, d. h. des hohepriesterlichen Hauses, gewagt. Hier befand sich Dienstpersonal, auch wohl ein Theil der Wache, welche Jesus gefangengenommen hatte, nach Lukas wohl der ganze Haufen und Jesus selber, kurz — Volks genug, um den Petrus hoffen zu lassen, dass seine Person nicht auffallen würde.

Es kam jedoch anders.

Eine Magd erkennt ihn für einen von den Männern, die mit Jesus zu sein pflegten und sagt es ihm ins Gesicht. Dann, wie er das abläugnet, verräth seine Sprache den Galiläer, und fängt der Verdacht schon an, sich den Umstehenden mitzutheilen. Diesem Verdachte, welcher auch ihn vor Gericht und wer weiss in welche Lage bringen konnte, ist sein Muth nicht gewachsen. Um sich desselben zu erwehren, verläugnet er seinen Herrn in stärkeren Ausdrücken.

Dies der Kern einer Geschichte, welche als des Petrus Verläugnung in allen Evangelien bezeugt ist. Bekanntlich spielt darin auch ein Hahnenschrei eine Rolle. Jesus soll dem Petrus kurz vorher gesagt haben: Heute in der Nacht, ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verläugnen. Kaum hat nun Petrus die Verläugnung begangen, so hört er wirklich einen Hahn krähen, nach Lukas noch bevor er ausgesprochen. Da gedachte

Petrus dessen, was Jesus ihm gesagt hatte, und ging hinaus und weinte. So, fast gleichlautend, Matthäus und Marcus.[1] —

[1] Viele Handschriften lassen bei Marcus zwei Hahnenschreie sowohl prophezeiht sein, als auch eintreffen (Marc. 14, 30 + δίς, Vs. 68 + καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν, Vs. 72 + ἐκ δευτέρου). Die Handschrift des Beza (D, cantabrig.) lässt nur das δίς in Vs. 30 vermissen. Letzterer Text erklärt alle Varianten (von den Abschreibern hätte eine Gruppe die Prophezeihung dem Ereigniss genauer angepasst, die andere den Marcustext überhaupt mit den andern Evangelien in Uebereinstimmung gesetzt) ausser einer. Nach Woide's Handschrift der thebaischen (sahidischen) Uebersetzung haben in dem Original derselben die Worte καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν nicht nach, sondern vor den Worten καὶ ἐξῆλθεν ἔξω εἰς τὸ προαύλιον gestanden, und zwar während doch schon der zweimalige Hahnenschrei in Vs. 30 mit δίς prophezeiht war. Das lässt vermuthen, dass sie nicht nur einmal aus Fahrlässigkeit an den Rand gerathen, sondern ursprünglich auf dem Rande geschrieben gewesen sind, um den ersten Hahnenschrei, von dem keine Meldung gemacht war, in dem Verlauf der Geschichte zu marquieren. Demnach wird man sich mit Westcott and Hort für den Text der vaticanischen Bibel und der memphitischen (koptischen) Uebersetzung entscheiden, welcher das δίς in Vs. 30 und ἐκ δευτέρου in Vs. 72 hat und ebenfalls die andern Lesarten erklärlich erscheinen lässt: die Weglassung des δίς in Vs. 30 aus dem Einfluss der andern Evangelien, den Zusatz zu Vs. 68 aus dem Blick auf das nahe ἐκ δευτέρου von Vs. 72, also aus dem Wunsche, um vor dem zweiten auch den ersten Hahnenschrei zu erzählen. — Wenn dies nun der authentische Marcustext ist, wird es doch schwerlich auch die älteste Darstellung sein. Aus einem geschichtlichen Bericht lässt sich, wie noch zu zeigen ist, der Hahnenschrei schlechthin sehr einfach erklären, das zweimalige Krähen kaum. Da es bei keinem der andern Evangelisten, die doch sämmtlich den Marcus benutzt haben, wiederkehrt, muss es von dem kanonischen Redactor des Evangeliums herrühren. — Soll das zweimal krähen mit dem dreimal verläugnen einen gewissen Gegensatz bilden? Um den zu bilden, hätte genügt, das Einmalige des Krähens hervorzuheben. — Eine andere, von Albert Réville in seinen preisgekrönten *Études critiques sur l'Évangile selon St. Matthieu*, Leide 1862, Seite 140 f. vorgetragene Erklärung, weshalb man den zweiten Hahnenschrei in das Vaticinium eingeführt habe, ist verfehlt wegen ihrer seltsamen Voraussetzung, dass der erste Hahnenschrei zu Anfang der dritten Wache, also schon um zwölf Uhr nachts, der zweite zu Ende derselben, um drei Uhr früh stattfinde. Doch ist wohl richtig gesehen, dass der Recensent die Verläugnung in der Zeit hat vorwärts rücken wollen, nämlich im Hinblick auf das εὐθὺς πρωΐ Marc. 15, 1.

Bei ersterem lauten die Schlussworte: καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς, was der Ausdrucksweise von Jesaja 22, 4 πικρῶς κλαύσομαι nachgebildet sein kann; bei Lukas (22, 62) buchstäblich ebenso. Da Lukas nicht so vollkommen mit Matthäus übereinzustimmen pflegt, liegt der Verdacht nahe, dass er gar nichts Derartiges gehabt und man daher seinem Text die Worte aus Matthäus eingeschaltet habe. Nicht weniger als sechs vorzügliche Italahandschriften bestätigen diese Vermuthung.

Die Schlussworte im Marcus καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν können wir nicht übersetzen „und er verhüllte sich und weinte“: die dazu erforderliche Ergänzung mit τὸ ἱμάτιον τῇ κεφαλῇ ist zu willkürlich, um für sousentendu gelten zu dürfen; auch nicht „und er achtete darauf und weinte“, wenn schon ἐπιβάλλειν hin und wieder in der Gräcität absolut für ἐπιβάλλειν τὸν νοῦν = *attendere, animum advertere* vorkommen mag: es ist ja bereits erzählt, dass Petrus durch den Hahnenschrei an die Vorhersagung erinnert worden war.[1] Bei Matthäus steht ἐξελθὼν ἔξω: dieser Evangelist hat die Manier, den Marcustext mit andern Worten gleichen Sinnes wiederzugeben: darum darf man wohl hier in der Parallele anstatt ἐπιβαλὼν mit Holwerda ἐκβαλὼν lesen, was auch Luk. 10, 35 die intransitive Bedeutung „er begab sich hinaus“, „beim Hinausgehen“ zu haben scheint.[2]

Lukas lässt den Petrus nicht durch den Hahnenschrei, sondern erst durch einen Blick, den Jesus ihm zuwirft, zur Besinnung kommen.

In Vers 72 sind die nach ihrer Reihenfolge ganz unsichern Worte ὅτι bis ἀπαρνήσῃ mit D und der vercellensischen Italahandschrift auszulassen.

[1] Beide Erklärungen sind schon alt. In neuester Zeit ist erstere von Weizsäcker, letztere von Holtzmann adoptiert worden. Andere Auffassungen, noch weniger discutabel, hat de Wette in seinem Commentar zur Sprache gebracht.

[2] Dr. J. H. Holwerda im Jahrgang 1860 der Nieuwe Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie, Seite 587. Holwerda, ein Philolog aus der Schule Cobet's, hat seine Beiträge zur Exegese und Textkritik des Neuen Testaments in den genannten Jahrbüchern und einzelnen kleinen Schriften, soweit mir bekannt, in dem Zeitraum von 1853 bis 1862, niedergelegt.

Wie ein wirklicher Hahnenschrei in die Ueberlieferung gekommen, liesse sich schon verstehen. Wenn unmittelbar nach der ärgsten Verläugnung dieser Laut besonders vernehmlich erschallte, ist durchaus begreiflich, dass der sich dem Gedächtniss des Jüngers eingeprägt hat. Als er später das Erlebniss dieser Nacht erzählte, konnte er darnach die Zeit bestimmen, bis zu welcher er in dem Hofe verblieben war. Die Prophezeihung wäre natürlich erst hinzugedichtet worden; wenn man das Unmögliche davon in Abzug bringt, bleibt nur die allgemeine Warnung übrig, deren Geschichtlichkeit nach Lukas 23, 31. 32 denkbar, wenn auch nicht sicher ist.

Allein, der Hahnenschrei als concrete Thatsache ist auch ohne Prophezeihung bedenklich. Laut der Mischna war die Hühnerzucht nicht nur den Priestern überall im Lande Israels, sondern in Jerusalem auch überhaupt verboten. Und dies ist keineswegs, wie August Wünsche kurzerhand versichert,[1] damit zu erledigen, dass laut einer andern Mischna einmal in Jerusalem ein Hahn gesteinigt worden ist, weil er ein Menschenkind getödtet hatte. Es wird dieser Hahn eben ein Thier gewesen sein, welches ein Hausvater gekauft oder geschenkt bekommen hatte, um es zu verzehren: ein kleines Kind kommt dem bunten Vogel zu nahe und wird von ihm in den Kopf gepickt. Das Kind ist daran gestorben und auf den Hahn die im Buche Exodus Cap. 21, 25 gegebene Vorschrift angewandt worden. Dies ist auch die Erklärung der alten Commentatoren. — Der von Petrus vernommene Hahnenschrei könnte also nur von einem solchen Thier herrühren, welches in irgend einem benachbarten Hause zufälliger Weise aufbewahrt wurde, nicht gleich, nachdem man es gekauft oder bekommen hatte, geschlachtet worden war: ich weiss nicht, ob Hähne, wenn sie in einer fremden Umgebung eingeschlossen sind, überhaupt zu krähen pflegen. Lose umherlaufen lassen durfte man keinen.[2]

[1] In dem Buch: Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878, Seite 336. Diese Beiträge sind durchweg nur mit Vorsicht, niemals ohne Controle zu benutzen.

[2] Die Mischnastellen mögen hier folgen:
Baba qama VII, 7: אין מגדלין תרנגולין בירושלם מפני הקדשים ולא כהנים בארץ ישראל מפני הטהרות. Als Grund wird an-

Zu diesen Erwägungen kommt noch, dass wir zur Erklärung der Ueberlieferung des Hahnes ganz gut entrathen können. Bekanntlich giebt es eine Vertheilung der Nacht in vier Wachen mit den Namen *ὀψέ, μεσονύκτιον, ἀλεκτοροφωνία, πρωΐ.*[1] Wird mit einem von diesen Namen ein bestimmter Moment angedeutet, so kann nur das Ende der betreffenden Wache gemeint sein: *μεσονύκτιον* = Mitternacht, also *ἀλεκτοροφωνία* „Hahnenschrei" = 3 Uhr früh. Diese Bezeichnung ist auch in die Sprache der Juden aufgenommen. Wenn nun ein Bericht enthielt, dass es um den „Hahnenschrei" war, als Petrus Jesus verläugnete, so genügte dies, um die Erdichtung des concreten Hahnenschreies und der Prophezeihung desselben oben-

gegeben, dass die Hühner auf Düngerhaufen gehn, im Mist scharren u. s. w., und sich dann wieder in den Wohnungen herumtreiben, also leicht irgend ein Aas auf geheiligte Gegenstände tragen können. Es ist dabei an Opferspeisen, wie Zehnte, Erstgeburten, Osterlämmer, zu denken.

Baba qamma X, 9: לוקחין בצים ותרנגולים מכל מקום. „Man nimmt Eier und Hühner von jeglichem Ort", das heisst: Man darf unbedenklich Hühner und Eier kaufen oder sich schenken lassen; die Gegend, aus welcher sie kommen, ist gleichgültig.

'Edujjoth VI, 1: Rabbi Jehuda ben Baba bezeugt fünf Dinge, darunter שנקסל תרנגול בירושלם על שהרג את הנפש „dass in Jerusalem ein Hahn gesteinigt worden ist, weil er einen Menschen getödtet hatte." — Commentar: der Hahn hatte ein Kind ins Gehirn gepickt. Man glaubte die Strafe, die Ex. 21, 25 für einen Ochsen vorgeschrieben ist, auch auf dieses Thier anwenden zu müssen.

Eine Stelle wie Joma I, 8, wo es heisst, dass der Altar „bei dem Hahnenschrei (?) oder daherum" (בקריאת הגבר או סמוך לו בין לפניו בין לאחריו) von der Opferasche gereinigt werden soll, reicht nicht aus, um doch wieder das Vorhandensein von Hähnen in Jerusalem zu beweisen. Wenn קריאת הגבר wirklich Hahnenschrei bedeuten soll, was in der Gemara zu dieser Stelle bezweifelt wird, so ist damit doch nur die Zeit der dritten Nachtwache gemeint. Man vergleiche die Fortsetzung der Stelle: am Versöhnungstage soll die Reinigung um Mitternacht stattfinden, und an den drei grossen Festen zur ersten Nachtwache: „dann gab es keinen Hahnenschrei" (ולא היתה קריאת הגבר). Hier steht קריאת הגבר also schon für die auf jene Zeit angesetzte Altarsäuberung.

[1] Marc. 13, 35.

drein (versteht sich, nicht in Palästina) zu veranlassen. Dass der Hahnenschrei in dem Bericht ursprünglich in der That nur Zeitbestimmung gewesen, wird noch besonders nahegelegt durch den Umstand, dass Marcus gleich darauf (Cap. 15, 1) für das nächste Ereigniss die Zeit mit πρωΐ, dem Namen der folgenden Nachtwache, angiebt.

Das, was wir vorhin als den Kern der Erzählung bezeichnet haben, ist durchaus für geschichtlich zu halten. Nur eine ganz deutliche und unumgängliche messianische Weissagung hätte es der christlichen Phantasie aufdrängen können. Ohne solchen Zwang hätte kein Evangelist eine für den nachmaligen Führer der Apostel so ehrenrührige Geschichte ersonnen. Aber die Evangelisten, denen doch, wenn es einen Vorfall als nothwendige Erfüllung eines Prophetenwortes darzustellen gilt, jeder nur eben anklingende Text genehm ist, — sogar sie haben zu diesem kein Wort aus dem Alten Testament beizubringen gewusst. Aus nichtchristlicher Quelle würden sie die Erzählung niemals aufgenommen haben. Sie muss ihnen also geradeswegs überliefert gewesen sein.

Andererseits hat sie auch nichts Unwahrscheinliches, wenn wir nur annehmen, dass gleichzeitig mit Jesus und seiner Escorte auch schon andere Gruppen in den Hof einzogen: vornehme Juden, die der Hohepriester zu sich gebeten oder geladen hatte, wegen der Nachtzeit von ihren Dienern begleitet. Während jene sich in das Haus begaben, kamen diese nicht weiter als bis in den Hof. So gab es hier eine Ansammlung von allerlei Volk, eine Gesellschaft von Knechten, wo gewiss nicht jeder den andern kannte und fortwährend mancher ein- und ausging. Dies bemerkend, konnte Simon Petrus es schon wagen, sich unter die Leute zu mischen: unter solchen Umständen sich auch Hoffnung machen, dass er, obgleich man ihn in dem gewöhnlichen Gefolge Jesu gesehen haben mochte, unerkannt bleiben werde.

Der Hahnenschrei in der Geschichte der Verläugnung kann, gerade wenn er nur als Zeitbestimmung auf eine von Simon Petrus selber herrührende Mittheilung zurückgeht, dazu dienen,

auch die Zeit, um welche die Gefangennahme stattgefunden, annähernd zu bestimmen. Es ist ja gewiss nicht wahrscheinlich, dass der Jünger drei Stunden oder länger unbehelligt in dem Hof gewartet habe. Seine Hoffnung hat ihn getäuscht: er wird sich schon bald verrathen haben oder erkannt worden sein. Es wäre also anzunehmen, dass Jesus erst geraume Zeit nach Mitternacht gefänglich eingebracht wurde.

V

Die Gefangennahme Jesu bei Johannes

Joh. 18, 1—11.

Der Verfasser des vierten der kanonisch gewordenen Evangelien, den wir der Kürze halber gern, wie üblich, Johannes nennen, hat zu seiner Darstellung des Lebens Jesu sowohl die Marcus und Matthäus gemeinsame Schilderung als die modificierte des Lukas benutzt. Es wird sich dies bei unserer Betrachtung immer mehr herausstellen.

Zuerst greift er über Lukas auf jene zurück. Die Ankündigung der bevorstehenden Trennung, die Zachariastelle und die Idee des Anstossnehmens (σκανδαλίζεσθαι), diese drei von Lukas ausgemerzten Momente sind gerade diejenigen, durch welche Johannes seine Leser auf die Gefangennehmung des Herrn vorbereitet. Das ist also der älteren Darstellung entnommen, jedoch, wie der synoptische Stoff in diesem neuen Evangelium überhaupt, ganz frei verarbeitet. Von der Prophetenstelle hat Johannes blos den Ausdruck „zerstreut werden", der das tertium comparationis abgiebt, verwendet und gleich in die Ankündigung einfliessen lassen: „Die Stunde ist gekommen, dass ihr zerstreut werdet —".[1] Des Aergernisses thut er nur Erwähnung, um ihm vorzubeugen. Wie der johanneische Jesus seine Jünger über den Zweck seines Leidens belehrt hat, kann nach der Vorstellung dieses Evangelisten von einer innern Auflehnung gegen dasselbe bei ihnen keine Rede mehr sein. Ein Meister und Herr, in welchem das ewige Wort Fleisch geworden ist, muss sagen können: „Dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr keinen Anstoss nehmet."[2] Und Jünger, die in den

[1] Cap. 16, 32.

[2] Cap. 16, 1.

letzten Stunden des Zusammenseins mit einem solchen Meister von ihm seine „Freunde“ genannt worden sind,[1] können wohl bekümmert, schwach, furchtsam, kleingläubig sein, aber nicht mehr an ihm selber Anstoss nehmen: „Ihr werdet weinen und klagen — spricht er zu ihnen — ihr werdet bekümmert sein: eure Kümmerniss wird jedoch zur Freude ausschlagen. — Dieses habe ich zu euch geredet, auf dass ihr in mir Frieden habet.“[2] Dem entspricht nun die Darstellung, welche der Evangelist von den Ereignissen giebt.

In den Abschiedsreden sagt bei ihm Jesus zu den Jüngern, dass sie ihn „allein lassen“ und sich zerstreuen werden, jeder an seinen Ort.[3] In der Nacht am Oelberg wird der Charakter des Heilandes mit grosser Consequenz durchgeführt. Jenseit des Qidrôn, des „Schwarzbaches“, liegt ein Garten, wo Jesus oft mit seinen Jüngern zusammenkam,[4] und der Verrath des Judas besteht darin, dass er die Feinde auf diese Spur führt, als sei es ihnen um die Gefangennehmung nicht nur des Herrn, sondern auch seiner Schüler zu thun gewesen. Thatsächlich ist Jesus an diesem Abend mit seinen Jüngern dahin gegangen. Gegen sie rückt eine römische Cohorte, von einem Oberst befehligt (*χιλίαρχος*, darum ist unter *σπεῖρα* nicht etwa ein Manipel oder überhaupt nur eine Rotte zu verstehen), und eine Anzahl von Bedienten der „Hohenpriester und Pharisäer“, geleitet von dem Judas, heran „mit Fackeln und Lampen und Waffen“.[5] Das ist aber überflüssig und unnütz. Die Armee kommt nicht einmal an Jesus und die Seinen heran, wie bei den Synoptikern, sondern Jesus tritt schon aus dem Garten heraus ihr entgegen.

[1] Cap. 15, 14 f.

[2] Cap. 16, 20. 33.

[3] Cap. 16, 32: Die Stunde sei gekommen: *ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια κἀμὲ μόνον ἀφῆτε.* Vergl. bei Marcus Cap. 14, 27: *τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται*, und 14, 50: *καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον.*

[4] Cap. 18, 2: *πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.*

[5] Joh. 18, 3: *ὁ οὖν Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ [τῶν] Φαρισαίων ὑπηρέτας ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων.* Das *ἐκ* vor dem Genetiv (welches ℵ DL und Lateiner, nicht aber die vaticanische Bibel, vor *τῶν Φαρισαίων* noch wiederholen) ist durch Luk. 22, 52 veranlasst, im Johannestext unecht. Vergl. S. 114 der im Jahre 1855 zu Amsterdam anonym erschienenen Opmerkingen betreffende de Staten-overzetting van de Evangelien en Handelingen der Apostelen von Hofman Peerlkamp.

Er beherrscht die Situation, gross und wunderbar. Der Welterlöser, der schon früher erklärt hat, anstatt „Vater, rette mich aus dieser Stunde“ lieber sagen zu wollen: „Vater, verherrliche deinen Namen“,[1] hat auch hier im Garten nicht gezittert und gezagt, nicht gefleht „Vater, nimm diesen Becher von mir“ — er wird an diesem selben Orte noch in einer Frage an den Petrus geltend machen, dass er, auch für Jünger selbstverständlich, den Becher aus des Vaters Hand hinnimmt, nicht weil der Vater es nun einmal will, sondern weil er den zu trinken überhaupt ins Fleisch gekommen ist.[2] Da es jetzt den Zweck seines Erdenlebens zu erfüllen gilt, geht er in dieser Stunde mit eigener That voran. Nun soll auch nicht erst ein Judaskuss ihn den Häschern entdecken: er giebt selbst sich zu erkennen:

> Er sprach zu ihnen: Wen sucht ihr? Sie antworteten ihm: Jesus, den Nazoräer. Spricht zu ihnen Jesus: Ich bin's! Judas, der ihn verrieth, hat [müssig] dabeigestanden. Wie er nun zu ihnen sagte: ich bin's, wichen sie zurück und fielen zu Boden. Er fragte sie aber aufs neue: wen sucht ihr? Und sie sagten: Jesus, den Nazoräer. Antwortete Jesus: Ich habe euch gesagt, dass ich es bin; wenn ihr denn mich sucht, so lasst diese ziehn! —

Also Jesus ist hinausgetreten, um für seine Genossen freien Abzug zu verlangen. Damit soll, nach Vers 9, Jesus sein Wort:

> „Die du mir gegeben hast, von denen habe ich keinen verderben lassen“

eingelöst — „erfüllt“ haben. Solche Deutung scheint zunächst ein so schwaches Verständniss jener Stelle des Hohepriesterlichen Gebetes zu bekunden, dass die Versuchung gross ist, sie für die Randbemerkung eines nicht eben tiefsinnigen Lesers zu halten.[3] Indessen zeigt sich in der Ueberlieferung des Textes

[1] Joh. 12, 27: *Νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται* ist wie Matth. 26, 38, Marc. 14, 34: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου* Citat aus dem Alten Testament, siehe Ps. 42, 5 (Ps. 6, 3; Jona 4, 9). Das Folgende vertritt also bei Johannes den synoptischen Seelenkampf: *καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης; Ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον. Πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα.*

[2] Cap. 18, 11.

[3] Dieser Versuchung ist mehr denn einer erlegen. Zuerst, soviel

nicht die Spur einer Unsicherheit und ist er nachweislich dem Origenes bereits geläufig gewesen.[1] So vor Uebereilung gewarnt, erkennen wir, dass der in dem Gebet ausgesprochene Gedanke hier nicht seine höchste, aber eine zu seiner völligen Durchführung im Sinne des Evangelisten erforderliche Anwendung findet: nicht einmal im irdischen Verhältniss soll der Heiland seine Schutzbefohlenen preisgegeben haben.[2] Nur „eine Illustration zu Römer 8, 33. 34“ [3], eine symbolische Darstellung der Fürsprache des Erhöhten für seine Gläubigen vermögen wir in den an die Schergen der Weltmacht gerichteten Worten „so lasst diese ziehn“ nicht zu erkennen: Christus ist den Seinigen ein Fürsprecher bei dem Vater.

Ueber den weiteren Verlauf der Angelegenheit berichtet der Evangelist mit keinem Wort. Nur holt er vor der Mittheilung, dass Jesus gebunden und weggeführt worden sei, noch die aus der synoptischen Scene bekannte Verwundung des Knechts des Hohenpriesters nach.

Man sollte meinen, die von dem Herrn zu Gunsten seiner Jünger unternommene Vermittelung sei dadurch vereitelt gewesen. Allein, das ist nicht die Meinung. Johannes lässt den

ich weiss, Alexander Schweizer: Das Evangelium Johannis nach seinem innern Werth und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht, Leipzig 1841, Seite 63 f. Nach ihm J. H. Scholten: Historisch-kritische Inleiding tot de Schriften des Nieuwen Testaments, 2. Aufl. Leyden 1856, S. 151.

[1] Joh. 17, 9. 12: „ich bitte *περὶ ὧν δέδωκάς μοι* — — Als ich bei ihnen war, habe ich sie bewahrt *ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι* und sie behütet, so dass keiner von ihnen verdorben ist (*καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο*), als der Sohn des Verderbens (Judas), damit die Schrift erfüllt würde; jetzt aber komme ich zu dir.“ Vergl. Joh. 18, 9: *ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὃν εἶπεν, ὅτι οὓς δέδωκάς μοι, οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα.* In jener Stelle ist aus der letzteren, schon bei Origenes, *οὓς* für *ᾧ* gesetzt worden.

[2] Damit dürfte das von J. H. Scholten, Het Evangelie naar Johannes, Leiden 1864, S. 71 dem *ἵνα πληρωθῇ* entlehnte Bedenken erledigt sein. Erfüllt ist bei Johannes — man vergleiche unser folgendes Capitel — eine Wahrheit erst, wenn sie sowohl auf Erden als im Himmel zur Wirklichkeit geworden. In der Bewahrung des irdischen Lebens seiner Getreuen ist nicht die ganze Erfüllung gelegen, aber sie gereicht mit zur Erfüllung jenes Wortes.

[3] Holtzmann im Commentar zu der Stelle.

Erlöser seinen unberufenen Vertheidiger mit dem schönen Wort zurechtweisen:

„Der Becher, den der Vater mir gereicht hat, soll ich den nicht trinken?"

womit er, wie vorhin angedeutet, die Auslassung des Seelenkampfes in Gethsemane gewissermassen rechtfertigt, — und schenkt sich übrigens die Mühe, in seiner Erzählung für das blutige Detail einen ordentlichen Zusammenhang herzustellen. Der Evangelist lenkt hier entschieden in das lukanische Geleise ein. Wie Lukas bezeichnet er das abgehauene Ohr als das rechte. Wie Lukas lässt er die Jünger sich demnächst noch in Jerusalem aufhalten. Wie Lukas sagt er nicht, dass sie geflohen seien, obgleich die von ihm mitgetheilte Prophezeihung: „Ihr werdet zerstreut werden und mich allein lassen", schon in der Ausdrucksweise bestimmt erkennen lässt, dass er den Bericht des Marcus und Matthäus wohl gekannt hat.[1]

Bei solchem Anschluss scheint auffallend, dass nicht auch die Heilung des Verwundeten erzählt wird. Man bedenke jedoch, dass sie nur bei Lukas vorkommt und Johannes aus dem Fehlen dieses Zuges bei Marcus-Matthäus erkannt haben kann, wie sie nur die Beschwichtigung der Feinde erklären sollte, die sich bei ihm aus der überwältigenden Persönlichkeit des Herrn ergab. Ferner war es im Lukastext nur erst die Heilung der Wunde, nicht wie in späteren Abschriften die Ergänzung des Ohres. Somit mag der Zug dem Johannes auch zu unbedeutend erschienen sein: sein Christus thut grössere Wunder.

Uebrig bleibt als Sondereigenthum der johanneischen Erzählung von dem Schwertstreich, dass darin die Namen sowohl des Thäters als des Getroffenen genannt werden.

Petrus soll der Mann gewesen sein, der den blutigen Streich geführt hat. — Das scheint uns keineswegs glaubhaft. Sich den Bediensteten der Obrigkeit, mit denen man keine Stunde vorher ein unliebsames Rencontre gehabt, vor denen man soeben erst die Flucht ergriffen hat, beizugesellen, ist unter allen Umständen ein Wagestück, und lässt sich höchstens machen, wenn man mit mehreren zusammen gewesen ist und sich nicht

[1] Vergl. 16, 32 *κἀμὲ μόνον ἀφῆτε* mit dem *ἀφέντες αὐτόν* bei Marcus-Matthäus. Weiteres oben Seite 37 Anm. 3.

durch eine besonders ins Auge fallende Demonstration hervorgethan hat. Wollte derjenige, welcher die Häscher gerade am meisten herausgefordert und erbittert hat, das unternehmen, so müsste bei ihm schon die vollkommenste Missachtung des eigenen Lebens und, wenn eine starke Anhänglichkeit oder Liebe das Motiv wäre, auch sehr viel mehr Selbstverläugnung vorhanden sein als die, welche Petrus in dem Hof des Kaiafas an den Tag legt. Wenn in Ansehung der Frage, wer von den Jüngern für Jesus das Schwert gezückt und zugeschlagen hat, überhaupt etwas wahrscheinlich heissen darf, so ist es dies, dass jeder Andere, nur nicht Simon Petrus, es gewesen sein kann.

Allerdings ist behauptet worden, die Handlung sei gerade dem Charakter des Petrus sehr angemessen: der sei immer vorschnell und ein Hitzkopf gewesen. — Man sollte der Behauptung doch nicht zu schnell beipflichten. Was die Ueberlieferung und nach ihr sämmtliche Evangelisten von dem Benehmen eben dieses Mannes in derselben Nacht noch zu erzählen wissen, wie er erst in den Hof des Hohenpriesters gekommen ist und dann daselbst seinen Herrn verläugnet hat, lässt ihn anhänglich und auch ziemlich muthig, aber doch mehr zum Kundschafter als zum Haudegen veranlagt erscheinen: sein Muth ist der des Kundschafters. Sogar das Wort, dass er bereit sei, mit seinem Meister in die Gefangenschaft und in den Tod zu gehen, ist erst nach Lukas und Johannes ihm spontan entfahren: in den ältern Evangelien wird eine ähnliche Betheuerung ihm nur abgepresst, durch die Ankündigung seiner Verläugnungen.[1] Auch giebt man einem Brausekopf, oder einem, bei dem heroische Anwandlungen mit Verzagtheit zu wechseln pflegen, nicht den Beinamen Kefa, „der Fels". Die Beinamen sollen doch den Charakter kennzeichnen. Darnach wäre das Dreinhauen mit dem Schwert eher von den heftigen Zebedaiden, den Lärmes- oder Donnerssöhnen, zu erwarten gewesen.[2]

Warum sollten auch die Synoptiker den Petrus nicht genannt haben? Man erklärt:[3] weil dieser zu der Zeit, da sie

[1] Luk. 22, 33; Joh. 13, 37; — Matth. 26, 35; Marc. 14, 31.

[2] Marc. 3, 17, vergl. Luk. 9, 54.

[3] H. A. W. Meyer in seinem Commentar. — M. Aberle im 53. Jahrgang der Theologischen Quartalschrift, Tübingen 1871, Seite 3f.

ihre Schriften ausgehn liessen, noch lebte und sie ihn den Behörden nicht denuncieren wollten. Aus demselben Grunde habe Marcus unbestimmt gelassen, von welcher Seite der Hieb gefallen sei. — Soviel Besorgniss noch nach Jahren um das abgehauene Ohr eines Sklaven! Wenn deshalb wirklich etwas zu befürchten gewesen wäre, würden die Synoptiker den für das Evangelium werthlosen Vorfall doch wohl ganz verschwiegen haben.

Johannes nennt, wie gesagt, auch den Mann, der die Verletzung davontrug, und zwar mit den Worten:

ἦν δὲ ὄνομα τῷ δούλῳ Μάλχος,
der Knecht aber hiess Malchus.

Auf diesen Namen allein könnte sich die Meinung gründen, dass dem vierten Evangelisten eine besondere Geschichtsquelle geflossen habe. Um diese zu beurtheilen, versuchen wir einmal, uns eine Vorstellung von dem Inhalt und der Herkunft des vorauszusetzenden Berichts zu machen.

Offenbar rührt er nicht von dem Manne selber her. Wäre der später Christ geworden, wie z. B. die Söhne des Simon von Kyrene, so hätte man seine Zugehörigkeit zur Gemeinde wohl in Erinnerung behalten, und Johannes nicht geschrieben wie oben, sondern: dieser Knecht aber war der Malchus, oder auch den Knecht schon gleich mit Namen eingeführt. Sodann ist auch schwerlich an einen bei der Expedition betheiligten Mitknecht zu denken: sonst würden die weiteren Schicksale Jesu in dieser Nacht wohl von demselben bezeugt und in festerer Gestalt, mit weniger Widersprüchen, als jetzt der Fall ist, von den Evangelisten überliefert worden sein. Denken wir uns den Berichtgeber als einen Bekannten des Malchus, der sich von ihm hat erzählen lassen, wo er denn das Ohr eingebüsst habe. Der wird erfahren haben, wie jener in der Nacht, als der Nazarener festgenommen wurde, mit andern und dem Judas auf den Fang ausgezogen sei. Man habe sich des Jesus mit leichter Mühe bemächtigt, und die Jünger seien bald genug in die Flucht gegangen. Vorher aber habe einer nach ihm gehauen und ihm das Ohr vom Kopfe getrennt. Wann der Kamerad, nachdem er Christ geworden, das in der Gemeinde wiedererzählte, pflegte er hinzuzufügen: der Knecht hiess Malchus und es war sein rechtes Ohr. — Eine solche Mittheilung müsste,

aufgezeichnet, durch irgend einen Zufall, ohne die ältesten Evangelisten, die den Namen sicherlich nicht würden verschwiegen haben, zu berühren, an Johannes gelangt sein.

Schlechterdings unmöglich ist das freilich nicht. Viel weniger Umstände aber macht eine andere in Betracht kommende Eventualität, nämlich die, dass der Evangelist den Namen frei gewählt habe. Malchus, מלך, ist ein richtiger semitischer Eigenname, der als solcher im Ausland sehr bekannt war.[1] Johannes konnte also leicht auf ihn verfallen.

Ist jedoch anzunehmen, dass dieser Evangelist so ausdrücklich in der Form einer von ihm nur weitergetragenen Angabe geschrieben haben würde

„der Knecht aber hiess Malchus“

wenn sie nur seine eigene Erfindung war? Dürfen wir annehmen, dass er seiner Geschichte Jesu auf Kosten der Wahrhaftigkeit den Schein wirklicher Ueberlieferung habe geben wollen? Zur Beantwortung dieser Frage möge das folgende Capitel und der weitere Verlauf unserer Betrachtung beitragen.

Mit Bezug auf die gemischte Truppe, welche in der johanneischen Erzählung die Gefangennehmung Jesu vollzieht, ist hier vorläufig mitzutheilen, dass der Evangelist den auf die Verhaftung folgenden Process Jesu nicht wie die Synoptiker über zwei Instanzen, deren erste vor dem jüdischen Gerichtshof, die zweite vor Pilatus, vertheilt, sondern die ganze Sache in langen Verhandlungen vor dem römischen Statthalter verlaufen lässt. Damit hängt das gemeinsame Auftreten der römischen Truppen mit den Bediensteten der Hohenpriester in seiner Erzählung von der Gefangennahme schon zusammen. Jesus ist von beiden Behörden gemeinschaftlich gerichtet worden: dazu gehört, dass er auch von den beiderseitigen Untergebenen gemeinschaftlich verhaftet worden war. Es ist willkürlich, wenn unter den Biographen Jesu Neander und B. Weiss annehmen, die römische Truppe habe nur zum Schutz dabeigestanden, nur um im Nothfalle einzugreifen, und habe die Festnehmung Jesu den jüdischen Dienern überlassen.[2] Denn es steht ausdrücklich da:

[1] Man sehe nur in Pape's Wörterbuch der griechischen Eigennamen.

[2] Näheres darüber in unserm zweiten Excurs.

Die Cohorte nun und der Chiliarch und die Diener der Juden nahmen Jesus fest und banden ihn und führten ihn —

Die Cohorte hat Johannes aus der evangelischen Geschichte, wie sie schon bei Marcus und Matthäus vorliegt. Da ist erzählt, wie die Soldaten des Pilatus, „die ganze Cohorte“, sich zu der Verhöhnung Jesu einfanden.[1] Als also Johannes nach den Untergebenen des Römers, um sie bei der Gefangennehmung auftreten zu lassen, forschte, fand er die Cohorte hier vermeldet. Eine Cohorte sind sechshundert Mann unter Anführung eines Chiliarchen. Dass dies wohl ein zu starkes Aufgebot sei, dass die Römer, wenn sie in solcher Stärke ausrückten, auch bei Tage hätten vorgehen können und ähnliches, hat den Evangelisten nicht gekümmert; wenn ein Gedanke der Art bei ihm aufgekommen ist, dann ohne Zweifel auch dieser, dass für den Erweis der wunderbaren Grösse des Herrn gerade die stärkste Schaar das würdigste Object abgebe.

Die „Fackeln und Lampen“, welche in seiner Erzählung von den Häschern getragen werden, kommen ebenso wie die Fesselung Jesu, bevor man ihn abführte, auf Rechnung der ausmalenden Phantasie. Die Leuchten sind durch die Verbindung der beiden Gedanken, dass es Nacht war und dass Jesus ja gesucht wurde, veranlasst worden; dass es um die Passahzeit Vollmond war, brauchte der Evangelist nicht in Betracht zu ziehen. Die Bande Jesu standen ihm aus der Erzählung des Marcus in einer spätern Phase der Leidensgeschichte[2] vor der Seele.

[1] Marc. 15, 16. Matth. 27, 27.
[2] Marc. 15, 1. Matth. 27, 2.

VI

Excurs I

Ueber den Charakter der johanneischen Geschichtschreibung

Aus der Art, in welcher Johannes seinen Stoff den ihm vorhergegangenen Evangelisten entlehnt, sich in stetem Wechsel von dem einen zu dem andern wendet, seine Feder in die Dinte des Marcus tunkt, um dann damit die Züge der lukanischen Schrift nachzuzeichnen, auseinanderliegende Stücke, wie die Gefangennahme Jesu, die ihm angelegten Bande und die römische Cohorte in eine Scene zusammenwirft, um sie mit eigenen Zuthaten zu einem Ganzen zu verbinden, das den Eindruck eines Neuen macht und doch an alles Alte ererinnert, — aus dem Verfahren geht hervor, dass dieser Evangelist sich die Geschichte Jesu mit ganz willkürlicher Ausnutzung des überlieferten Materials nach eigenem Geschmack und Ideal zurechtgelegt hat. Wie sollte er auch anders, da ihm disparate Berichte vorlagen, und er nicht kritischen sondern speculativen Geistes war? Indem ihm somit das Vermögen abging, das literarische Verhältniss der lukanischen zu der anderen Schilderung zu erkennen, blieb ihm nichts als eine mehr oder weniger romantische Behandlung der evangelischen Geschichte übrig.

Seine Voraussetzung ist eine Würdigung der Person Christi als des eingeborenen Sohnes Gottes, der in die Welt gekommen ist, den Ungläubigen ein Mensch[1], denen aber, die der Vater gezogen und ihm gegeben hat, unverkennbar in den Attributen der alt-

[1] Cap. 10, 33; 18, 17. 29; 19, 5.

testamentlichen Gottheit, ein Abbild der allerhöchsten Macht, des ewigen Erbarmens und der vollkommenen Wahrheit, ein Erleuchter, Versöhner und Seligmacher allen denen, die an ihn glauben. Was Johannes schreiben will, ist ein Bild der irdischen Erscheinung Jesu, welches dieser Würdigung entspricht, lehrhaft und erziehend zur geistigen Reife. Was Jesus auf Erden gethan und gezeigt, soll zur Anschauung bringen, was er im Himmel thut und im Geist zu erfahren giebt.

Heben wir Beispiele hervor. Das neunte Capitel handelt von der Heilung eines Blindgeborenen, zielt aber doch von Anfang an schon ab auf die Schlussverse vom geistigen Sehn und der geistigen Blindheit. Im elften spricht Jesus: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben, wenn er auch gestorben ist. Und wer da lebt und glaubt an mich, wird nimmermehr sterben in Ewigkeit", — und geht dann zu dem Grab des Lazarus und giebt dem Gestorbenen, der an ihn geglaubt hatte, das irdische Leben wieder. Wenn er von seiner himmlischen Erhöhung spricht, meint er zugleich auch eine irdische Erhöhung: die Erhöhung auf dem Golgotha, nur ein paar Fuss über dem Boden, aber an dem Kreuz, um welches alle Gläubigen versammelt werden, wie er sie dereinst im Himmel zu sich ziehen wird.[1] In den Abschiedsreden verheisst er den Seinigen ein geistiges Kommen: mit dem Vater zusammen wird er kommen und bei ihnen Wohnung machen, — aber nichtsdestoweniger muss er auch leiblich wiederkommen, und er, der die Auferstehung selber, das unvergängliche Leben ist, auch leiblich auferstehn. Endlich, wann dies zum Ereigniss geworden, preist er als die höchste Seligkeit den Glauben, der des Sehens nicht bedarf, — nachdem er eben zuvor den Thomas aufgefordert, seine Hände zu besehn, ihn zu betasten und an das zu glauben, was dem Auge sichtbar ist. Kurz: in der Geschichte Jesu ist die Wahrheit, welche geistig ergriffen werden soll, auch sinnenfällig gewesen, hat das himmlische Leben sich irdisch gestaltet, ist das Ewige auch in der Zeit zur Wirklichkeit geworden. Man kann sagen: Im johanneischen Evangelium hat der Autor seinem christlichen Glauben die historische Grundlage schaffen wollen.

Zur Ausführung dieses Planes hat er die bereits existieren

[1] Cap. 12, 32 ff.; 3, 14; 8, 28.

den Geschichten einer sorgfältigen Musterung unterzogen und daraus gewählt, was ihm zu passen schien, was er verwenden konnte. Manche Stoffe hat er gleichsam umgegossen, in andere nur ein paar Züge eingeflochten, um einen symbolischen Gehalt herauszubekommen, namentlich die zerstreuten Wundergeschichten in typische, von lehrhafter Reflexion gesättigte Darstellungen zusammengefasst. Klar am Tag liegt dies zum Beispiel in seiner Darstellung der Heilung des Blindgeborenen. Das Heilverfahren ist Cap. 9, 6 f. nach dem Vorbild der von Marcus Cap. 7, 33 und 8, 23 berichteten Heilungen beschrieben; nur dass in der neuen Form die geistige Wahrheit sich spiegelt: der Blinde wird sehend, welcher, nachdem der Unwerth des Irdischen ihm vor die Augen gebracht worden, sich von diesem Kothe reinwäscht. Ebenso hat der Evangelist es verstanden, mit der Geschichte der Gefangennehmung, deren Construction in unserm vorigen Capitel aufgedeckt ist, eine reiche Symbolik zum Ausdruck zu bringen. Wir können sie nicht besser nachweisen, als mit HOLTZMANN's Worten:[1]

„Während Jesus seine wahren Jünger sicher stellt, erscheint Judas als ‚der Sohn des Verderbens' nach Cap. 17, 12, das heisst als der Repräsentant des Antichristenthums,[2] das Vorbild derjenigen ‚welche von uns ausgegangen sind, aber nicht aus uns waren'[3], als seine Helfershelfer aber das Judenthum, das ihm seine Diener leiht, und die römische Staatsmacht. Das sind die in den Kampf geführten Schaaren des Antichrists, welche der Herr ‚durch den Hauch seines Mundes vernichten wird'.[4] Hat ihm einst der Satan durch Judas den Tod gebracht,[5] so wird der Wiederkommende diesen Satan ebenso zu nichte machen,[6] wie er hier sein Werkzeug, den Judas, zu Boden wirft. Auch hier also wird schon als Erfahrung der Gegenwart dargestellt, was die populäre Erwartung in einen Moment der Zukunft zusammendrängt. Verkörpert aber Judas

1 Im Handcommentar zu Joh. 18, 1—12.
2 2 Thess. 2, 3.
3 1 Joh. 2, 19.
4 2 Thess. 2, 8.
5 Luk. 22, 3; Joh. 13, 2. 27.
6 Offenb. 19, 19 f.; 20, 2. 10.

das personificierte Antichristenthum, so war die Berührung des Kusses zwischen ihm und Jesus unzulässig, weil entweihend."

Das ist überraschend, und darnach auch nicht mehr zu verwundern, dass der Verfasser ausserdem ein nicht geringes romantisches Talent entwickelt. Mitunter hat eine synoptische Stelle ihm das Motiv gegeben zu einer ganz neuen eigenen Composition; durch topographische und Zeitangaben verleiht er seinen Erzählungen nicht selten einen höheren Grad der Anschaulichkeit. Figuren, wie die des Täufers, des Nathanael, des Nikodemus, des samaritanischen Weibes, des Thomas, sind von ihm zu unvergesslichen Typen theils neu, theils umgeschaffen. Dadurch hat dies Evangelium nicht nur einen erbaulichen, sondern in vielen Einzelheiten auch einen ästhetischen Charakter, wie kein anderes.

Als dramatische Einkleidung speculativer Gedanken bekundet das Buch poetische Kraft. Für seinen Verfasser und für alle, die sich jene Gedanken aneignen können, enthält es natürlich auch die reinste poetische Wahrheit. — Ob nun der Evangelist sich über seine eigne Geistesarbeit soweit hinwegzutäuschen vermocht hat, dass er glaubte, es sei auch geschichtlich alles so gewesen, wie er sich's gedacht? Unmöglich ist es nicht, dass er nur wieder herzustellen glaubte, was bei den Synoptikern, hier so, dort so, verkommen sei. Die Geschichtschreibung der Alten war überhaupt mehr Reproduction des Ueberlieferten nach subjectivem Ermessen, als gewissenhafte Berichterstattung.

Leider aber hat nun unser Johannes, seine Kunst verläugnend, auch als Referent, als Vertrauensmann eines Augenzeugen (Cap. 1, 14 gar selbst als solcher) erscheinen wollen. Man studiere nächst den offenen Versicherungen, denen wir noch begegnen werden, die Geheimnisskrämerei mit „dem Jünger, den Jesus lieb hatte", das Versteckenspiel mit „dem anderen Jünger" schon von Cap. 1, 41 an! Dies ist nicht so harmlos, wie wenn Walter Scott oder Alessandro Manzoni von ihren handschriftlichen Quellen fabeln, wo es nur zu unterhalten gilt. Hier, wo es sich um des Christen Theuerstes, den Grund des eignen Glaubens, handelt, war Spielerei nicht angebracht, auch wohl nicht beabsichtigt, und wenn beabsichtigt, unverantwortlich. Wir erkennen, dass dieser sehr begabte, tief religiöse Christ

und Denker für den Werth der unbedingten Zuverlässigkeit keinen Sinn gehabt hat.

Oben, bei dem Namen Malchus liessen wir die Frage offen, ob „Johannes“ mit demselben etwa nur den Schein verstärken wolle, dass er wirklich Ueberliefertes erzähle und den Namen dazu aus der Luft gegriffen habe. Was die Wahrscheinlichkeit auf diese Seite bringt, ist der soeben im Allgemeinen angedeutete moralische Mangel, welcher nun in der gleich folgenden Erzählung von den Verläugnungen des Petrus sich auf besonders deutliche Weise bekundet.

VII

Die Geschichte der Verläugnung bei Johannes

Joh. 18, 15—18. 25—27.

Zu den lehrhaften Zwecken, welche Johannes mit seiner neuen Geschichte Jesu verfolgt, gehört auch der, den Werth des Geistes und des Blutes Christi neben dem des Taufwassers darzuthun.[1] Wenn sie in ihrem Verlauf soweit gediehen ist, dass der Tod Jesu constatiert werden kann, wobei Blut und Wasser aus seinem Leibe hervorgequollen sein soll, wird der Verfasser seine Erzählung sogar unterbrechen, um zu betheuern: „Und der es gesehn hat, hat es bezeugt, und das Zeugniss ist wahrhaftig, und derselbe weiss, dass er sagt, was wahr ist, auf dass auch ihr glaubet.“[2] Damit bekundet der Autor, dass er für die von ihm mitgetheilten Umstände, unter denen Jesus den Tod erlitten, einen Augenzeugen habe; ja er setzt voraus, dass dies dem Leser bekannt sei. Vorher hat er den Jünger, „den Jesus lieb hatte“, als einen, der nebst etlichen mit Namen genannten Frauen bei dem Kreuze stand, erwähnt; aber nicht unmittelbar vorher, und in einer Scene, deren Ausgang nicht die Vorstellung begünstigt, dass er noch länger dageblieben sei.[3] Ob also der Evangelist mit seinem Augenzeugen gerade diesen Jünger meine, darf immerhin bezweifelt werden. Er bezeichnet ihn nicht näher, setzt aber, wie gesagt, voraus, dass der Leser um ihn wisse. Und siehe, gleich nach der Gefangennahme Jesu, das heisst da, wo die eigentliche Leidensgeschichte anhebt, hat er einen ungenannten Jünger mit

[1] Vergleiche unser Capitel über den Lanzenstich.

[2] Cap. 19, 35.

[3] Cap. 19, 27 „Von der Stunde an nahm der Jünger sie (die Mutter Jesu) auf in sein Heim.“

einer Eigenschaft, die ihn zum Augenzeugen befähigt, in die Geschichte eingeführt:

> Es folgte aber dem Jesus (als er abgeführt wurde) Simon Petrus und ein anderer Jünger.[1] Dieser Jünger nun war ein Bekannter des Hohenpriesters und ging mit Jesus hinein in den Hof des Hohenpriesters.[2] Petrus aber stand an der Thüre aussen. Da ging der andere Jünger, der Bekannte des Hohenpriesters, hinaus und sprach mit der Thürsteherin und führte den Petrus hinein. Da sagt die Magd, die Thürsteherin, zu Petrus: Du gehörst doch nicht auch[3] zu den Jüngern dieses Menschen? Sagt er: nein!

Hat man kein Recht, sich zu verwundern über eine Thürhüterin, die sich erdreistet, den Mann, welchen ein ihr wohlbekannter Freund des Hausherrn hereinführt, mit einer solchen Frage anzureden? — Die weitern Umstände bringen nichts Neues, als dass der Knecht, dessen Verdacht dem Petrus die dritte Verläugnung entlockt, ein Verwandter des Malchus gewesen sein soll, sodass gerade er mit seiner Frage „Habe ich dich nicht im Garten bei ihm (dem Jesus) gesehen?" dem dort zu kühnen Jünger noch besonders furchtbar werden musste: ein hübscher ausmalender Zug, der freilich mit der Annahme, dass Petrus die That begangen, dahinfällt und die Glaubwürdigkeit der johanneischen Erzählung mit sich nimmt.

Jener „andere Jünger" aber, der bei dem Hohenpriester als Bekannter eintritt, also sehn und hören kann, was drinnen vorgeht, und nachher wohl unter dessen Schutz den Verhandlungen bei Pilatus anwohnen kann, muss, nachdem er eingetreten, noch einmal herauskommen, um den Petrus in den Hof zu bringen. Dazu spricht er mit der Thürsteherin. Soll

[1] Manche Handschriften, voran der Palimpsest des Ephraem Syrus, dann der Pariser Evangeliencodex (L), haben mit Chrysostomus und Cyrillus schon hier „der andere Jünger".

[2] Das heisst: er hatte vermöge seiner Bekanntschaft in dem Hause freien Zutritt. Es muss schon eine Art Hausfreundschaft angenommen werden. Von welchem der Jünger, die den Petrus in jener Nacht begleiten konnten, ist das anzunehmen? Wenn der Evangelist an Josef von Arimathäa gedacht hätte, würde er ihn genannt haben.

[3] So ist μὴ καὶ σὺ κϑε im Deutschen wiederzugeben.

das heissen, er habe sich erst bei dem Hohenpriester die Erlaubniss geholt und ertheile jetzt in dessen Namen der Magd die Weisung, den Petrus einzulassen? Dann müsste doch mindestens dastehn, dass er zum Hohenpriester, nicht nur, dass er in den Hof des Hohenpriesters hineingegangen war. Es ist aber durch gar nichts angedeutet. Den einzigen Fingerzeig über den Inhalt des Gesprächs giebt die Apposition zum Subject „der Bekannte des Hohenpriesters“, welche eine ganz müssige Wiederholung des eben erst mitgetheilten „dieser Jünger war mit dem Hohenpriester bekannt“ sein würde, wenn sie nicht erklären soll, wie der Jünger so für den Petrus sprechen konnte. Also muss er nach der Meinung des Evangelisten zu der Thürhüterin etwa gesagt haben: „du kannst diesen Mann schon einlassen; er ist mein Freund, und mich kennst du ja.“ — Warum aber hat der Ungenannte, wenn das nöthig war und genügte, es nicht gleich gethan? Wozu das umständliche Ein- und Ausgehn? Wahrscheinlich sieht die Combination gewiss nicht aus; sie erklärt sich jedoch aus den Absichten des Evangelisten. Derselbe hat zunächst berichtet, dass der andere Jünger „mit Jesus hineinging“ in den Hof, wodurch er ihn zum Zeugen macht von dem, was hier laut Vs. 19—23 mit Jesus vorgeht. Das war ihm die Hauptsache. Dann aber hat er die behauptete Bekanntschaft mit dem Hohenpriester noch verwenden wollen, um den Petrus gleichsam im Schatten des andern Jüngers in den Hof zu führen, und um diesen Andern auch zum Zeugen der Verläugnung zu machen. Letzteres ist mit beabsichtigt: nur zu diesem Zweck hat der Evangelist sich zu den sämmtlichen Synoptikern in Widerspruch gesetzt. Bei diesen tritt die Magd, welche dem Petrus die erste Verläugnung entlockt, an ihn heran, nachdem er sich zu den Dienern gesetzt hat. Bei Johannes fragt sie ihn schon während er beim ersten Betreten des Hofes an ihr vorübergeht: er verläugnet und stellt sich darauf zu den Knechten ans Feuer.

Ueber die zwischen die erste und die zweite Verläugnung eingeschaltete Scene, sowie darüber, dass der Vorfall hier im Hof des Annas stattzufinden scheint, soll später gehandelt werden.

VIII

Der Process Jesu vor dem Hohen Rath

(Dichtung des Marcus)

Marc. 14, 53—65; 15, 1. Matth. 26, 57—68; 27, 1.

Uebersicht

Marcus und Matthäus berichten:

1⁰ Das Synedrium ist gleich nach der Ankunft Jesu in dem hohepriesterlichen Haus versammelt gewesen und hat über ihm zu Gericht gesessen.

2⁰ Bevor der Gefangene zum Bekenntniss aufgefordert wurde, ist der Versuch gemacht worden, durch herbeigebrachte Zeugen ihn der Schuld zu überführen.

3⁰ Unter den Zeugen stimmten nach Marcus etliche, aber auch diese nicht völlig, überein in der Aussage, Jesus habe gesagt, er wolle den Tempel abbrechen und in drei Tagen einen andern, der nicht mit Händen gemacht sei, aufbauen. Nach Matthäus bezeugten zwei Personen die Aeusserung in dieser Form: Ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen wieder aufbauen.

4⁰ Jesus hat, vom Hohenpriester dazu aufgefordert, bekannt, dass er „der Messias, der Sohn Gottes" sei.

5⁰ Das Messiasbekenntniss wurde als Gotteslästerung angesehen und Jesus von den Versammelten einmüthig darob für des Todes schuldig erklärt.

6⁰ Alles Bisherige geschah mitten in der Nacht. Im weitern Verlauf der Nacht scheint die Sitzung aufgehoben: ein Theil der Rathsherren vertreibt sich die Zeit damit, den Ge-

fangenen zu verhöhnen und zu misshandeln. Nach Marcus wurde er nun auch von den Knechten geschlagen.

7° Nach Sonnenaufgang hat eine neue Versammlung des ganzen Hohen Raths stattgefunden, in welcher berathschlagt worden ist.[1] Nähere Andeutung über dasjenige, was jetzt zur Verhandlung gekommen, lässt sich vermissen. Aus dem Fortgang der Erzählung könnte man nur schliessen, es habe sich um die Frage gehandelt, wie das Todesurtheil wirksam zu machen sei. Das Recht, ein solches vollstrecken zu lassen, hatten die Römer der jüdischen Obrigkeit entzogen, und die Regenten legen es nun darauf an, ihren Verurtheilten durch eine Anklage bei dem Procurator ins Verderben zu stürzen: damit ihr Richterspruch zur Ausführung gelange, gleichviel wie, quocunque modo. — Indessen drängt die uns von anderswo bekannte Ordnung der jüdischen Rechtspflege dahin, das Erkenntniss der nächtlichen Sitzung als ein blos vorläufiges zu betrachten und anzunehmen, dass die Morgenversammlung in erster Linie dazu berufen gewesen sei, dasselbe zu einem endgültigen Beschluss zu erheben. Diese Auffassung erscheint durch die Textworte zwar nicht begünstigt, aber doch auch nicht bestimmt ausgeschlossen.

8° Die Gerichtssitzung fand statt in dem überdachten Theil des Hauses: Petrus, der sich währenddem „unten" oder „draussen" im Hofe aufhielt,[2] war also nicht Augenzeuge derselben.

9° Aus der Morgensitzung führen die Mitglieder des Synedriums Jesus ohne Verzug und in corpore vor den Statthalter Pilatus. Diesem überantworten sie ihn als einen, der sich zum König der Juden aufgeworfen habe. Die mancherlei Dinge, die sie sonst noch gegen ihn vorbringen, sind nicht näher angedeutet.

Die lukanische Darstellung lässt die Punkte 2, 3 und 7, also das Zeugenverhör und eine zweite Sitzung, vermissen und weicht besonders im sechsten Punkte ab. Jesus ist nach Lukas bis Tagesanbruch im Hofe des Hohenpriesters von den Knechten

[1] Bei Marcus ist dies Cap. 15, 1 ausgedrückt durch *συμβούλιον ποιήσαντες* oder *συμβ. ἑτοιμάσαντες οἱ ἀρχιερεῖς κτλ.* Letzteres ist nur von ℵCL bezeugt, aber das Schwierigere. Auf jeden Fall ist eine neue Versammlung des Hohen Raths berichtet. Matthäus hat *συμβούλιον ἔλαβον — ὥστε θανατῶσαι αὐτόν.* Weizsäcker wagt sowohl hier wie bei Marcus die Uebersetzung mit „Beschluss fassen".

[2] Marc. 14, 66 *κάτω ἐν τῇ αὐλῇ.* Matth. 26, 69 *ἔξω ἐν τῇ αὐλῇ.*

bewacht, und währenddem von eben denselben verspottet und misshandelt. Das Synedrium ist überhaupt erst nach Tagesanbruch zusammengetreten und hat sich nur durch eine directe Frage an den Gefangenen Sicherheit darüber verschafft, dass er sich wirklich und auch jetzt noch für den Sohn Gottes halte. Dies genügt ihnen, um ihn sofort dem Statthalter vorzuführen.

Die Discrepanzen zwischen Lukas und den beiden andern Synoptikern machen zusammen den Unterschied, dass bei Marcus und Matthäus noch ein förmliches Gerichtsverfahren geschildert wird, während es sich bei Lukas nur um die Herbeiführung einer raschen Entscheidung handelt.

Die Frage

Nach einem humanen Grundsatz der jüdischen Rechtspflege bedurfte es zur Erledigung einer Strafsache, wenn dieselbe einen bedenklichen Verlauf nahm, mindestens zweier Sitzungen: es sollte nicht gleich am ersten Tage auf schuldig erkannt werden. Auf Grund dieser Ordnung hat die Geschichte bei Marcus und Matthäus den Beschluss in der Frühe, neben welchem für die Sitzung mit dem Zeugenverhör und der vorläufigen (?) Meinungsäusserung nur die Nachtzeit übrig blieb. Dagegen konnte Lukas mit einer einzigen Sitzung auskommen.

Fragt sich also in erster Stelle, ob für wahrscheinlich gelten darf, dass ein förmlicher Process gegen Jesus angestrengt worden.

Einen Zeugen gegen die Bejahung der Frage haben wir an dem Apostel Paulus, und zwar in seiner Lehrweise.

Wenn Jesus förmlich verurtheilt worden war, muss dieser ehemalige Schüler und Beauftragte der das jüdische Gesetz handhabenden Autoritäten darum gewusst haben. In der Zeit, da er die Gemeinden verfolgte, hätte er dadurch ein um so besseres Gewissen gehabt. Nachher aber wäre zweierlei möglich gewesen. Entweder er behielt die Meinung, dass Jesus dem Gesetz gemäss verurtheilt worden war. In diesem Falle hätte er die Ablösung der neuen Religion von dem Gesetz noch ganz anders, viel leichter und zugleich einleuchtender verfechten können und gewiss auch verfochten, als er es thatsächlich vermocht hat. Er hätte nur zu sagen brauchen: Der, den das

Gesetz tödtet, den hat Gott auferweckt! und die Frage, ob das Gesetz Sünde sei, einfach bejahen müssen. Anstatt dessen lautet seine Antwort: „Nimmermehr! — das Gesetz ist heilig; das Gebot ist heilig, gerecht und gut.“[1] — Sollte hingegen Paulus nach seiner Bekehrung zu der Ueberzeugung gelangt sein, dass in dem über Jesus gefällten Urtheil eine Vergewaltigung des Gesetzes stattgefunden habe: wie wäre dann zu erklären, dass er bei einer solchen Erörterung nicht mit einem Worte es in Schutz genommen hätte gegen den auf der Hand liegenden Vorwurf, dass der Heiland doch im Namen des Gesetzes verdammt worden sei? Hätte er nicht schreiben müssen: „Das Gesetz ist nicht Sünde, nein! auch gegen unsern Herrn Jesus Christus ist es nur gemissbraucht, vergewaltigt worden“? — Wir sind wohl berechtigt, das in den paulinischen Briefen liegende testimonium silentii als ein starkes Zeugniss zu betrachten gegen die Behauptung, dass die jüdische Obrigkeit mit Jesus förmlich, das ist auf Grund des Gesetzes, ins Gericht gegangen sei.

Die Rechtsordnung

Wenden wir uns dem evangelischen Berichte selber zu, so ist das hier mitgetheilte Gerichtsverfahren im Lichte der Rechtsordnung zu betrachten, die in der Mischna, Tractat Sanhedrin, codificiert ist.

Von den Bestimmungen, welche die Execution und die Abführung des Delinquenten zu derselben betreffen, müssen wir freilich absehn. Deren Anwendung war zur Zeit der Römerherrschaft ausgeschlossen, wie denn auch ihr Inhalt davon zeugt, dass diese Vorschriften nicht aus der Praxis hervorgegangen sind![2] Dagegen giebt es andere Bestimmungen, deren geschicht-

[1] Römer 7, 7—12.

[2] Laut Sanhedrin VI, 1 soll der Verurtheilte, welcher auf dem Weg nach der Richtstätte Neues zum Erweise seiner Unschuld beibringen zu können versichert, in den Gerichtshof zurückgeführt werden, wenn in seinen Worten nur etwas Scheinbares enthalten ist. Die Sache soll dann gleich geprüft, und wenn sie sich als ein nichtiger Einfall herausstellt, der Delinquent wieder abgeführt werden Aber auch jetzt ist sein Schicksal noch nicht endgültig entschieden. Er hat das Recht, sich vier- und fünfmal so zurückbringen zu lassen, und

liche Gültigkeit keinen derartigen Bedenken unterliegt. Sie bilden den Inhalt des vierten und fünften Capitels im Tractat Sanhedrin, von welchem Nachstehendes hier in Betracht kommt:

Cap. IV, 1: דיני ממונות בשלושה ודיני נפשות בכג d. h. „Geldsachen werden von drei, Halssachen von dreiundzwanzig Richtern gerichtet.“ — Diese Anzahl wird auch in folgenden Paragraphen, bei den Regeln für die Abstimmung und die Feststellung des Ergebnisses, stets berücksichtigt.

Etwas weiter steht:

Cap. IV, 1: דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה: דיני נפשות
דנין ביום וגומרין ביום: דיני ממונות גומרין בו ביום בין לזכות בין
לחובה: דיני נפשות גומרין בו ביום לזכות וביום שלאחריו לחובה:
לפיכך אין דנין לא בערב שבת ולא בערב יום טוב

d. h. „Geldsachen richtet man über Tag und schliesst man ab bei Nacht (d. h.: man darf in Geldsachen das Urtheil auch zur Nachtzeit fällen).

„Halssachen richtet man über Tag und schliesst man ab über Tag (d. h.: in Halssachen darf auch das Urtheil nur bei Tage gefällt werden).

„Geldsachen schliesst man an demselben Tage ab, sei's zur Freisprechung, sei's zur Schuldigerklärung (d. h. Geldsachen können in jedem Fall an einem Tage abgehandelt werden).

„Halssachen schliesst man an demselben Tage ab zur Freisprechung und am nächsten Tage zur Schuldigerklärung (d. h. Halssachen dürfen, wenn sie auf Verurtheilung des Angeklagten hinauslaufen, nicht gleich am ersten Tage zur Entscheidung gebracht werden).

ausserdem kann Jedermann aus dem Volk, der den Zug vorbeiziehen sieht, eine solche Unterbrechung veranlassen: ja es soll durch einen vorausziehenden Herold öffentlich dazu eingeladen werden: ein Jeder, der noch etwas zur Entlastung des zum Tod Verurtheilten anzuführen wisse, möge sich melden. Man denke sich, bis zu welchem Grade ein geriebener Spitzbube oder die Freunde eines Missethäters solch ein Gesetz fast regelmässig ausgebeutet haben würden. Solche Bestimmungen zu befolgen würde nicht nur eines ernsthaften Gerichtshofes unwürdig, sondern oftmals auch geradezu unmöglich sein. Sie erklären sich aus der im Allgemeinen milden Stimmung gegen jeden Glaubensgenossen zur Zeit der Fremdherrschaft; einer Stimmung, die sich frei ergehen konnte in Satzungen über Dinge, die nicht mehr vorkamen.

„Deshalb richtet man nicht am Tage vor dem Sabbat und nicht an dem Tag vor einem Fest.“

Letztere Bestimmung wird im Talmud und von den Commentatoren damit begründet, dass sonst die zweite, entscheidende Sitzung nebst der Execution auf den Feiertag fallen würde. Von den vier Hauptstrafen (Steinigung, Verbrennung, Erdrosselung und Köpfung) verstosse die Verbrennung wegen Exodus 35, 3 gegen den Sabbat. Es sei aber auch nicht gestattet, das Urtheil über den Sabbat hinaus zu verschieben מפני עינוי הדין. *Innui haddîn* wird von Rabbinern = unberechtigte Rechtsverzögerung erklärt.

Cap. IV, 2: In Geldsachen ist jedermann befugt zu richten; in Halssachen aber ist nicht Jedermann zu richten befugt, sondern nur Priester, Leviten und solche Israeliten, die ihre Töchter an Priester verehelichen können (d. h. Israeliten, deren Töchter schon im fünften Glied völlig reinen Geschlechts sind).

Cap. IV, 3 und 4 handelt über die Ordnung, in welcher die Mitglieder des Sanhedrin Platz nehmen u. s. w.

Cap. IV, 5 und V, 1—4 über die Zeugen, die in überaus sorgfältiger Weise geprüft und verhört werden sollen.

Cap. V, 5 über den Abschluss des Criminalprocesses. Im Anfang des Paragraphen ist noch von dem ersten Sitzungstag die Rede:

אם מצאו לו זכות פטרוהו ואם לאו מעבירין דינו למחר: מזדווגין זוגות זוגות וממעטין במאכל ולא היו שותין יין כל היום ונושאין ונותנין כל הלילה ולמחרת משכימין ובאין לבית דין וכ׳

d. h. „Wenn [die Richter[1]] ihn unschuldig erfinden, sprechen sie ihn los (oder: entlassen sie ihn). Wenn aber nicht, so verschieben sie seine Sache auf den morgigen Tag. Sie gesellen sich paarweise und beschränken sich im Essen und trinken keinen Wein den ganzen Tag, und verbringen die ganze Nacht im Gedankenaustausch (buchstäblich „geben und nehmen die ganze Nacht“); und am andern Morgen begeben sie sich schon früh in den Gerichtshof u. s. w.“ — Das Weitere betrifft die Abstimmung und ist für den Process Jesu nicht von Belang, da die Synoptiker alle drei

[1] Im Text hier wie sonst der impersonale Plural. Ich übersetze in diesem Abschnitt den Plural der Deutlichkeit wegen wörtlich mit beigefügtem Subject.

nachdrücklich aussagen, dass die Versammlung ihn einmüthig zum Tod verurtheilt, bezw. vor dem Statthalter angeklagt habe: Matth. 27, 1; Marc. 14, 64; Luk. 22, 70; 23, 1.

Halten wir nun den bei Marcus und Matthäus vorliegenden Bericht neben die angeführten Paragraphen des jüdischen Gesetzbuches, so erkennen wir unmittelbar, dass jener diesen Punkt für Punkt widerstrebt.

Man leitet keinen Criminalprocess ein, richtet nicht am Freitag und auch nicht an dem Tag vor einem Fest, weil eine weitere Sitzung am nächsten Tage nöthig werden könnte, und weder eine solche, noch eine Execution an dem darauf folgenden Feiertag statthaft wäre, eine Unterbrechung aber des Verfahrens eine unerlaubte Rechtsverzögerung sein würde: der Process Jesu wird trotzdem am Tage vor dem Sabbat sowohl eröffnet als auch abgeschlossen, und obendrein soll nach der eignen Ueberlieferung der Synoptiker dieser Tag der erste des Passah gewesen sein!

Dieser Verstoss gegen die archäologisch ermittelte Norm sei aber hier in erster Linie blos g e n a n n t, denn in demselben ist nicht unbedingt ein Zeugniss gegen die Geschichtlichkeit des Processes Jesu zu erkennen. Zwar sind wir keineswegs der Meinung, er sei dadurch aufzuheben, dass die Hierarchen mit dem Vorgehn gegen Jesus Gott einen Dienst zu thun geglaubt haben und zu solchem Zweck am Fest- und Feiertage nicht nur richten, sondern auch hinrichten konnten: weder die dazu erforderliche Ausnahmebestimmung noch eine ihr entsprechende Praxis lässt sich irgendwo nachweisen, vielmehr bietet schon das Neue Testament in der Apostelgeschichte 12, 3 f. den Beleg dafür, dass der Process auch eines wegen religiöser Parteinahme während der Feierzeit Verhafteten warten musste, bis die Festwoche zu Ende war. Wenn wir dennoch den Punkt hier dahinstehen lassen, geschieht dies also nicht, weil die darin liegende Schwierigkeit uns gering erscheine, sondern desshalb, weil sie auch gegen die Zeitbestimmungen der Evangelisten geltend gemacht werden kann, und in diesem Falle die Processgeschichte nicht mehr belastet. Wir werden daher später, wo wir über den Todestag Jesu handeln, auf sie zurückkommen und wenden uns jetzt den andern Widersprüchen zu.

Entgegen der Bestimmung, dass zum Criminalprocess ein

Collegium von dreiundzwanzig Richtern zusammentreten soll, lesen wir bei Marcus 14, 53. 55 und 15, 1 und bei Matthäus 26, 59 und 27, 1, dass das Synedrium, die Gesammtheit der Hohenpriester, Aeltesten und Schriftgelehrten zu den Sitzungen, in welchen Jesus verhört und verurtheilt wurde, versammelt gewesen sei.

Gerichtsverhandlungen sollen über Tag stattfinden: das Gericht über Jesus wird bei Nacht abgehalten.

Das Endurtheil in Halssachen, bei denen der Angeklagte nicht unschuldig erfunden ist, soll auf den nächsten Tag hinausgeschoben werden. Wirklich kann man bei Matthäus und Marcus eine vorläufige Abstimmung und einen endgültigen Beschluss in der Frühe des Tages annehmen. Ist das nicht ausdrücklich angegeben, so steht doch nichts im Wege, diese für den geschichtlichen Charakter des Erzählten günstige Meinung vorauszusetzen. Allein, die Morgenfrühe gehört nur dann dem nächsten Tage an, wenn die vorhergegangene Sitzung vor Abend beendet worden ist: die jüdische Satzung gilt ja der jüdischen Zeitrechnung, und nach dieser liegt die Grenze zwischen Tag und Tag bei Sonnenuntergang. Ausserdem reicht eine Zwischenzeit von ein paar Stunden nach Sanhedrin V, 5 nicht aus für dasjenige, was den Richtern vor der entscheidenden Sitzung zu thun obliegt.[1]

Zu diesen unauflösbaren Widersprüchen gesellen sich noch einige, welche nur mit besonders gutem Willen aus dem Wege geschafft werden können. Judas hat erst abends nach dem Essen sich zur Ausführung des Verraths in dieser Nacht bereit erklärt. Es ist gewiss bald Mitternacht gewesen, als Jesus gefangen eingebracht wurde: die Verläugnung des Petrus um die

[1] Eine Ausnahme macht die Tosefta, Sanhedrin 10, für den Verführer zum Götzendienst, Deuteron. 13, 6—11. Ueber einen Solchen könne gleich am ersten Tag das Urtheil gefällt werden, oder auch in der Nacht, wenn nur die Verhandlungen schon während des Tages begonnen waren. — Diese Bestimmung ist wahrscheinlich auf Grund der evangelischen Geschichte verfasst zu einer Zeit, als die Juden Jesus bereits als den Stifter einer neuen, nichtjüdischen = abgöttischen Religion betrachten konnten. Wer diese Erklärung verwirft, bedenke wenigstens, dass die Ausnahme auf Jesus bei seinen Lebzeiten nicht anwendbar gewesen wäre.

Zeit des Hahnenschreies lässt sogar eine noch spätere Stunde vermuthen. Trotzdem kommt anlässlich der vollzogenen Verhaftung noch eine Versammlung des Synedriums zu Stande, in der Gericht gehalten, und nachher bis Tagesanbruch schändliche Kurzweil getrieben wird. Sogar Zeugen sind in jener Sitzung „viele“ zur Stelle gewesen und vernommen worden: wie soll das Alles in so kurzer Zeit nur möglich gewesen sein?[1]

Geben wir der synoptischen Sache das günstigste Ansehn: erklären wir ihr zu Liebe, dass der Hohepriester alles aufs eiligste betrieben und die Zeugen schon vorher bereit gehalten, die Rathsherren aber gleich, nachdem Judas sich gemeldet, durch dieselben Eilboten zusammenberufen habe, durch welche er sie aufforderte, die Diener zu schicken, aus denen die Expedition an den Oelberg bestehen sollte. Lesen wir mit der vaticanischen, der alexandrinischen und andern Handschriften bei Marcus, dass die Mitglieder des Hohen Raths mit dem Gefangenen zugleich im Haus des Hohenpriesters eintrafen.[2] Ja, nehmen wir

[1] In der Redaction des Matthäus sind allerdings die vielen Zeugen ausgefallen, denn die Worte 26, 60 *πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων* sind ein Glossem, veranlasst durch den Marcustext. Man sehe sich die vielen Varianten an und namentlich die doppelte Lesart des Cantabrigiensis, wo *τὸ ἑξῆς* = „und so weiter“, so wird man Griesbach nur Recht geben können, dass er die Worte gestrichen hat. — Dass aber der so gereinigte Matthäustext älter sei als der kanonische des Marcus, ist mir nicht wahrscheinlich.

[2] Marc. 14, 53: „Und sie führten Jesus zu dem Hohenpriester. *καὶ συνέρχονται αὐτῷ πάντες οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς.*“ Das *αὐτῷ* fehlt aber bei Origenes, in den lateinischen Bibeln, bei D, ℵ und L u. s. w., und bei Matthäus zeugt die Parallele (26, 57 *συνήχθησαν*, wie 26, 3 und 27, 62) nicht dafür, dass er den Text mit *αὐτῷ* gekannt hätte. Ohne *αὐτῷ* bedeutet aber *συνέρχονται* dort bei Marcus nur „sie kommen zusammen“. — J. H. Scholten hat die Lesart *συνέρχονται αὐτῷ* in Schutz genommen, um darin zu finden, dass die Aeltesten und Schriftgelehrten zugleich mit Jesus eingetreten seien, womit sich nicht reime, dass das ganze Synedrium in dieser Nacht beisammen gewesen sei, und auf diesem schwachen Grund die Wörter „ganz“ und „alle“ überall für spätere Zuthat zu erklären: Het oudste Evangelie, Seite 188 und 231. Mit einer solchen Vergewaltigung des Textes auf Grund einer höchst pedantischen Auslegung einer zweifelhaften Lesart die Geschichtlichkeit des veränderten Inhalts zu retten, gehört nicht zu unserer Aufgabe. Denn das wäre nicht mehr die gegebene Erzählung prüfen, sondern eine neue machen.

auch an: von der Bestimmung, dass kein Criminalprocess bei Nacht gehalten werden soll, habe man sich dispensiert, über die andere Bestimmung, laut welcher das Endurtheil erst einen Tag später erfolgen darf, sich dadurch hinweggetäuscht, dass man die nächtliche für eine verspätete Sitzung des vorigen Tags gelten liess, den Festtag endlich habe man einfach ignoriert, — so haben wir doch nur erst die formalen Unebenheiten glatt gestrichen, und die Hauptschwierigkeit noch gar nicht ins Auge gefasst. Dieser wenden wir uns jetzt zu.

Die Gotteslästerung

Jesus soll wegen Gotteslästerung verurtheilt worden sein. Richtig ist, dass darauf der Tod stand; nach jüdischem Recht die Steinigung.[1] Doch, wie gesagt, die Execution war zur Zeit der römischen Herrschaft des Statthalters Sache. Ueber das Verbrechen der Gotteslästerung aber enthält die Mischna Sanhedrin folgendes:

Cap. VII, 5: המגדף אינו חייב עד שיפרש השם: א"ר יהושע
בן קרחה בכל יום דנין את העדים בכינוי יכה יוסי את יוסי: נגמר
הדין לא הורגין בכינוי אלא מוציאין כל אדם לחוץ [ומשיירין]
ושואלין את הגדול שביניהן ואומר[ים] לו אמור מה ששמעת בפירוש:
והוא אומר והדיינין עומדין על רגליהן וקורעין ולא מאחין: והשני
אומר אף אני כמוהו: והשלישי אומר אף אני כמוהו:

d. h. „Der Gotteslästerer ist [im juristischen Sinne] nicht schuldig, bis er [bei seinem Lästern] ausdrücklich den Namen [Gottes, das Tetragrammaton] genannt haben wird.

„Es sagte Rabbi Josua ben Qarcha: Alle [andern] Tage [während deren der Process im Gange war] verhörte man die Zeugen mit einer andern [als der wirklichen] Benennung [Gottes; um die Lästerung nicht immer wieder hören zu lassen. Nämlich mittels der Formel:] Jose möge (oder: soll) den Jose schlagen. — Wird das Urtheil gefällt, so geschieht die Hinrichtung nicht auf eine andere Benennung hin; sondern man weist jedermann [dessen Anwesenheit nicht erforderlich ist] nach draussen (aus dem Saal) und befragt [sodann] den ältesten unter den [Zeugen] und spricht zu ihm: Sage, was du gehört hast, im ausdrück-

[1] Levit. 24, 16.

lichen Wortlaut! Und in dem Moment, da er es sagt, stellen die Richter sich auf ihre Füsse (stehen sie auf) und zerreissen [die Kleider] und nähen [die Risse] nicht wieder zu. — Dann spricht der zweite: Ich [zeuge] gleich jenem. Darauf spricht der dritte: Ich gleich jenem.“

Dieser Paragraph besagt, dass einer, um wegen Gotteslästerung zum Tode verurtheilt zu werden, bei seiner Lästerung den allerheiligsten Namen יהוה im Munde geführt haben muss, und dass die Richter auch nur beim Vernehmen der lästerlichen Rede unter Anführung dieses Namens den Act des Kleiderzerreissens vornehmen. — Jenes führt den Strafrechtsparagraphen auf seinen Grund im dritten Buch Mosis (Levit. 24, 10—16) zurück, wo es heisst: Wer den Namen des Jahwe schmäht, soll des Todes sterben.[1] Ausserdem aber geht aus dem Wortlaut der Mischna hervor, dass unter dem גדוף *gidduf* genannten Verbrechen der Gotteslästerung, über welches nebst andern im Sanhedrin Cap. VII, 4 die Strafe der Steinigung verhängt ist, auch in weiterer Auffassung nur wirkliche Verwünschungen verstanden wurden. Die Gelehrten rechnen nur mit solchen und bestimmen, dass darunter die dem Rechtsgrund genau entsprechenden Fälle mit dem Tod geahndet werden sollen. Dabei haben sie sich nicht etwa von dem Bestreben leiten lassen, den jüdischen Gerichtshof als besonders milde darzustellen: es ist Unrecht, sie in diesem Punkte der unwahrhaftigen Schönthuerei zu verdenken — man lese doch, wie weiter unten die Strafe der Verbrennung beschrieben wird, das ist ganz barbarisch! — Was sich hier geltend macht, ist ja das die ganze Halacha durchwaltende Hindrängen auf den Buchstaben.

Wenden wir uns jetzt aufs neue zu der evangelischen Geschichte, so lehrt uns wiederum ein Blick, dass in derselben ein todeswürdiges *gidduf* nicht vorkommt. Es wird sogar überhaupt keine Verwünschung Gottes dem Nazarener zur Last gelegt. Das Vergehen, welches doppelt, durch die Rede des Hohenpriesters und damit, dass derselbe daraufhin seine Kleider zerreisst, als das capitale bezeichnet ist, bilden hier die Worte Jesu, in denen er sich für den Messias bekennt und seine Er-

[1] Vers 11 וַיִּקֹּב אֶת־הַשֵּׁם וַיְקַלֵּל; Vers. 16 וְנֹקֵב שֵׁם־יהוה מוֹת יוּמָת.

höhung und Wiederkunft ankündigt. Das ist offenbar keine Gotteslästerung im Sinne des in der Mischna codificierten Rechts.

Wir wollen jedoch wiederum ein Uebriges thun und fragen, ob die mitgetheilten Worte Jesu nicht implicite als eine Schmährede gegen Gott aufgefasst werden konnten.

Jesus bekennt sich für den Messias. Das heisst: er gab sich aus für den, der seine Sendung und Würde von Gott erlangt, Messias heisst ja eben der Gesalbte Gottes. Darin liegt geradezu eine Unterordnung unter die Gottheit, also etwa das Umgekehrte von einer Lästerung. — Nun haben Biographen Jesu, um doch etwas derartiges herauszubekommen, auf den Gegensatz gewiesen, in welchem die Erscheinung dieses Sterblichen sich zu der gangbaren Vorstellung von dem Gesalbten Gottes befunden habe. Es sei als eine Beleidigung der Gottheit erschienen, dass der einfache Menschensohn sich als den Sohn und Gesandten des Hochgelobten hingestellt habe. — Darauf bemerken wir: dies würde thatsächlich der Fall gewesen sein, wenn die jüdischen Obern von dem gesalbten Sohne Gottes die Auffassung gehabt hätten, welche nachmals bei den Christen zur Herrschaft gelangt ist. In Ansehung der Erscheinung ihres Messias haben die Juden von jeher allerlei Eventualitäten in Betracht gezogen. Er kann je nach Umständen auf einem Esel und auf den Wolken des Himmels kommen. Sein Kommen kann auch einfach bildlich von seinem Auftreten in der Weltgeschichte verstanden werden. Wenn einer sich die Messiaswürde anmaasste, konnte darin eine Schmach für die Gottheit nur dann enthalten sein, wenn der Messias für mehr als Gott oder mindestens für Gott selber galt. Keinem Juden ist das jemals eingefallen. Als Messias wurde ein Mensch aus dem Samen Davids erwartet: andere Sterbliche sind dafür gehalten worden: hundert Jahre nach Jesus der Bar Koziba unter dem Beifall des namhaftesten Schriftgelehrten seiner Zeit. Was die Theologen ferner von der Präexistenz des Messias behaupteten, und was etliche von seiner vorläufigen Entrückung in den Himmel zu vermuthen wagten, änderte daran nichts. Wollte also einer, der gar nicht darnach aussah, sich für den Messias erklären, so konnte man darüber mit ihm rechten, ihn darob bekämpfen, verspotten, ermahnen, verwarnen und am Ende auch als Unruhstifter bestrafen: kein Richter aber auf Gotteslästerung erkennen.

Viel eher könnte man jene von mehreren Zeugen Jesus aufgebürdete Aeusserung über den Tempel[1] als eine Gotteslästerung deuten. Zwar nicht in der Weise, wie AUGUST WÜNSCHE[2] gewollt hat: das Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels komme nur Gott selber zu: wer sich das anmasse, verletze eine göttliche Prärogative — von einer solchen Prärogative hat damals, als der Tempel noch stand, gewiss niemand etwas gewusst. Und wieviel näher hätte dann gelegen, die Fälle, in denen Jesus die Sünden erlassen oder den Erlass der Sünden zugesichert hatte, zum Gegenstand der Untersuchung und der Anklage zu machen: wird nicht dieser Act der Sündenvergebung in den Evangelien des Oeftern grade als eine gotteslästerliche Anmassung beurtheilt?[3] — Aber der Tempel ist ja Gottes Heiligthum: wer ein solches angreift, greift Gott selber an.[4] Wer sich vermisst, den Tempel abzubrechen und an seiner Stelle einen bessern aufzubauen, der schmäht die Gottheit in einer ihrer Schöpfungen; wer ihn abbrechen und denselben wiederaufbauen will, der spottet Gottes. Mittels dieser Auslegung käme ohne Zwang sowohl bei Marcus wie bei Matthäus das, was Jesus gesagt haben sollte, auf eine Gotteslästerung heraus. Nur schade, dass die Evangelisten grade diese Rede **nicht** für ausreichend gelten, und nicht wegen dieser das Urtheil erfolgen lassen.

Nach dem Allen vermögen wir nicht länger uns der Einsicht zu verschliessen, dass der Autor des evangelischen Berichts von der förmlichen Verurtheilung Jesu in seiner eigenen Ansicht von der göttlichen Wesenheit des Messias und dem metaphysischen Werth der Bezeichnung „Gottes Sohn“ befangen gewesen ist. In solchem Sinne würde allerdings die Anmassung dieses Titels durch einen Menschen und Erdensohn für das jüdische Bewusstsein ebenso wie für unseres eine Herabwürdigung des göttlichen Wesens darstellen. Deshalb lässt der Verfasser den Hohenpriester solchen

[1] Siehe oben Seite 53 unter Nr. 3.

[2] **Neue Beiträge** u. s. w. zu Matth. 26, 61.

[3] Marc. 2, 7 etc.

[4] Ob ein Recht vorliege, mit HOLTZMANN hier an Jeremia 26, 11 zu erinnern, bezweifle ich sehr, indem der Prophet wegen seiner Weissagung gegen Jerusalem nicht als Gotteslästerer, sondern m. E. als Landesverräther des Todes schuldig genannt wird.

Nachdruck legen auf den Ausdruck „der Sohn des Hochgelobten“, — der in der jüdischen Literatur gar nicht vorkommt; und deshalb auch Jesus ebenso nachdrücklich hervorheben, dass er hinfort sitzen werde zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels. Dass auch in diesen Erklärungen für das jüdische Verständniss kein gotteslästerlicher Anspruch gelegen war, ist mit wenigen Worten nachzuweisen. Mit den Himmelswolken kommen Engel, und es stehen Engel auch zur Rechten Gottes. Ob die danielische Stelle damals schon auf den Messias angewandt wurde, ist fraglich. Immerhin hätte Jesus mit dem Einen und dem Andern doch nur den Rang eines Erzengels beansprucht. Niedriger aber hat auch die rabbinische Theologie den Messias nicht gestellt: und sogar die Christen aus den Juden haben, wo sie Jesus ein übermenschliches Wesen zuschrieben, ihn eben nur als einen Erzengel, nicht aber als Gott gedacht.[1] — Es ist in jeder Hinsicht bezeichnend, dass der Talmud, dessen Angaben über die Geschichte Jesu trotz allerlei Verdrehungen und gehässigen Ausdeutungen sammt und sonders aus den Evangelien geschöpft sind, Jesus immer nur als Volksverführer bezeichnet, niemals von ihm sagt, er sei wegen Gotteslästerung gestraft worden: die in den Evangelien vorliegenden Daten stimmten eben nicht zu dem, was im jüdischen Recht für Gotteslästerung galt.[2]

[1] Sofern man nicht etwa annehmen will, dass ein Theil der Christen jüdischer Nation sich die johanneische Logoslehre angeeignet habe. — Uebrigens vergleiche man Nachstehendes:

Nach Deuteron. 14, 1 sind die Israeliten Gottes Söhne oder Kinder, den rechtmässigen König nennt Gott speciell seinen Sohn. Die Stelle Psalm 2, 7 wird im Talmud, z. B. Sukka 52a, auf den Messias bezogen. — Das Kommen auf den Wolken des Himmels wird zuerst in der neutestamentlichen und in der Esra-Apokalypse von dem Messias vorgestellt. Uebrigens wird es auch später noch im Talmud bildlich verstanden, Sanhedrin 98a: Wenn Israel fromm ist, wird der Sohn Davids mit den Wolken des Himmels (soll heissen: geschwind, bald), sonst aber auf dem Esel (für: langsam, spät) kommen. — Der Messias gehört zu den höchsten Dingen und Wesen, die vor Grundlegung der Welt geschaffen sind. Christus ist Erzengel bei den Ebjonäeren des Epiphanius, und bei den Elchasäern auch laut Hippolytus.

[2] Vgl. Joël in dem Capitel 20 zu citierenden Buch, Seite 65.

Ergebniss

Unsere Betrachtung des Berichts von dem Process Jesu in seinem juristischen Verlauf ist hiermit erschöpft. Die Angabe, dass die Obrigkeit ein förmliches Gericht über ihn veranstaltet habe, fanden wir angesichts des allzu kurz bemessenen Zeitraums schon überhaupt unwahrscheinlich und mit den Stipulationen der Mischna, des jüdischen Codex, überall im Widerstreit. Nur durch eine sehr plausible Beschreibung des Hergangs innerhalb der Sitzungen wären diese selber noch für die Geschichte zu retten gewesen: das Gemälde müsste den Rahmen aufrecht halten. Jetzt aber hat auch dieses, man besehe es von welcher Seite man wolle, sich als ein Phantasiegebilde erwiesen. Damit fällt die ganze Ansicht, dass Jesus vor dem Hohen Rath erschienen und förmlich verurtheilt worden sei, zusammen.

Das falsche Zeugniss

Das Einzige, worüber noch ein Wort zu sagen wäre, ist das angebliche falsche Zeugniss, welches Matthäus in der kürzesten Fassung mittheilt: Jesus habe gesagt:

> „Ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen [wieder] aufbauen."

So muss es dereinst auch im Evangelium des Marcus gestanden haben, denn nur so ist es ein falsches Zeugniss wie es sein soll, eine richtige Verläumdung: ein Ausspruch ebenso dummer wie frevlerischer Selbstüberhebung, der dem Unschuldigen imputiert wird. Im Hinblick auf alles Uebrige in diesem Zusammenhang wird die Behauptung nicht zu kühn erscheinen, dass der Evangelist es erdichtet habe, um ein Beispiel zu geben von dem, was gegen Jesus vorgebracht worden sei, damit auch jenes von dem königlichen Sänger aus der Person des Messias heraus gesprochene Wort in Erfüllung gehe:

> Falsche Zeugen sind wider mich aufgetreten.[1]

Während Matthäus das Wort einfach als Renommisterei, wie es gemeint ist, reproduciert, hat schon der kanonische Recensent des Marcus gefunden, dass es, bildlich genommen, eine christ-

[1] Psalm 27, 12.

liche Wahrheit zum Ausdruck bringe. Hatte Jesus nicht thatsächlich eine neue Religion begründet, in welcher der steinerne Tempel zu Jerusalem durch den geistigen Bau der Gemeinde ersetzt war? Es ist dies eine durch das Neue Testament verbreitete Ansicht, die auch dem Marcus schon geläufig gewesen sein wird. Man vergleiche 1 Cor. 3, 9—17; 2 Cor. 6, 16; Eph. 2, 20 f.; 1 Petr. 2, 5; Apok. 3, 12; den Pastor des Hermas, und ähnliche Darstellungen. Demnach meinte der Verbesserer des Marcus, das Zeugniss sei wohl buchstäblich richtig und nur in der stumpfsinnigen Deutung, welche der Unglaube jenen Worten gegeben, ein falsches gewesen. Er giebt daher den Wortlaut desselben folgendermassen wieder:

> „Wir haben ihn sagen gehört: ich will diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen, und in drei Tagen einen andern aufbauen, der nicht mit Händen gemacht ist."

Lukas hat nichts davon; Johannes aber hat sich dem Worte gegenüber ganz ähnlich wie jener Recensent verhalten. Auch er fand, dass sich demselben ein wahrer Sinn abgewinnen liesse; wenn man nur an den Leib Christi denken wollte, der als ein Tempel des Heiligen Geistes betrachtet werden konnte.[1] Daher hat Johannes, indem er einen Process vor dem Hohen Rath überhaupt nicht zur Darstellung brachte, jenem Wort in seinem Evangelium da eine Stelle gegeben, wo es ihm am besten hinzupassen schien: gleich nach der Tempelreinigung lässt er die Juden Jesus fragen, durch welches Zeichen er seine Befugniss zu solch einem autoritären Vorgehen nachweisen könne. Darauf soll nun Jesus geantwortet haben: „Brechet diesen Tempel ab, so will ich ihn in drei Tagen aufrichten." Da sagten — fährt Johannes fort — die Juden: In sechsundvierzig Jahren ward dieser Tempel aufgebaut, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten? Er aber redete von dem Tempel seines Leibes. Als er von den Todten erweckt ward, erinnerten sich seine Jünger, dass er dies gesagt hatte . . .[2]

[1] Vergl. 1 Cor. 6, 19, wo schon zu den Gläubigen insgemein gesagt wird: Wisset ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel ist des Heiligen Geistes in euch u. s. w.

[2] Ev. Joh. 2, 18—22.

IX

Die Misshandlung

Marc. 14, 65. Matth. 26, 67. 68.

Durchaus bestätigt wird unser Resultat bezüglich des geschichtlichen Werthes der Processgeschichte durch den Charakter der von Hause aus dazugehörigen Zwischenscene, welche bei Marcus in nachstehender Weise erzählt ist:

> Und etliche fingen an ihn anzuspeien und sein Gesicht zuzudecken und ihm Faustschläge zu geben und zu ihm zu sagen: Weissage! und die Diener tractierten ihn mit Hieben.[1]

Bei Matthäus folgendermassen:

> Hierauf spieen sie ihm ins Gesicht und gaben ihm Faustschläge, etliche aber Hiebe,[2] und sagten: weissage uns Christus, — wer ist's, der dich schlug?

Auf diese unwürdige Weise sollen die Richter, nachdem sie Jesus verurtheilt hatten und die erste Sitzung also abgelaufen war, mit Jesus verfahren sein.

Es liesse sich schon für geschichtlich halten, wenn nur nicht Zug für Zug in dieser kurzen Schilderung auf alttestamentliche Texte zurückwiese und in einem oder mehreren derselben sein Vorbild hätte.

[1] *καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.* Weizsäcker: „griffen ihn mit Stockschlägen an.“ Holtzmann hat den Latinismus erkannt: *verberibus eum acceperunt.* Ῥ*απίσματα* sind Hiebe mit Ruthe oder Stock, siehe die Wörterbücher, speciell Rost. Bei Matthäus ist Cap. 26, 67 ausdrücklich zwischen *ῥαπίζειν* und *κολαφίζειν* unterschieden.

[2] Ich setze hier ein Komma, weil *οἱ δὲ ἐράπισαν* vielleicht später eingeschaltet ist, worüber mehr im dritten Theil zu Matth. 28, 17.

Im Allgemeinen ist die Stelle Micha 4, 14 eine solche, die den Christen, welche mit dem Gedanken an Jesus die Propheten lasen, von selbst auffallen musste. Da heisst es ja:

> Mit dem Stecken werden sie den Richter Israels auf die Wange schlagen.

Hat der Leser aber nicht bemerkt, dass in der evangelischen Geschichte von Schlägen verschiedener Art nebst dem Anspeien die Rede ist? Darin ist die Darstellung genau dem Text Jesaja 50, 6 gefolgt, und zwar nach der griechischen Version:

> Meinen Rücken bot ich Streichen und meine Wangen Hieben dar; und mein Gesicht habe ich der Schmach der Anspeiungen nicht entzogen.[1]

Aber ist denn die Verhüllung des Gesichts dem Evangelisten nicht eigenthümlich? — Man suche die Antwort in dem Capitel von dem duldenden Gottesknecht: an der Stelle, wo gesagt ist, dass er sei wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt, da hat wiederum die von dem Evangeliendichter benutzte griechische Bibel, Jes. 53, 3:

> Sein Aussehn war unansehnlich und verschwindend unter den Menschen. Ein geschlagener Mensch und geübt im Erdulden, ward er verachtet und für nichts gezählt, weil sein Antlitz abgewandt (oder wie Aquila übersetzte „verborgen“) war.[2]

Nach dieser Auffassung verhüllen also nicht wie im hebräischen Text die Leute ihr Gesicht vor dem gerechten Dulder, sondern sein eigenes Antlitz wird als ein unscheinbares, als ein verborgenes gedacht, was wörtlich zu nehmen dem christlichen Leser schon beikommen konnte, wenn er sich seinen Herrn in der Rolle des verunglimpften Propheten vorstellte, den, wie einstens jenen Micha im ersten Buch der Könige, Capitel 22, Vers 24, ein Verwegener mit der Aufforderung ohrfeigte, er

[1] *τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων.* Die hebräische Bibel hat „meine Wange den Raufenden“, will also bei der Wange an den Bart gedacht haben.

[2] *ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.* Aquila: *ὡς ἀποκεκρυμμένον πρόσωπον αὐτοῦ.*

möge zeigen, was für ein Gottesgeist ihn beseele.[1] Wie wenig brauchte bei dem Allen die Phantasie sich anzustrengen, um zu der Vorstellung zu gelangen, dass man dem, der aller gerechten Propheten Antitypus gewesen, das Angesicht verhüllt und dann ihn geschlagen habe, um sein prophetisches Erkennen auf die Probe zu stellen!

[1] *καὶ ἐπάταξε [Σεδεκίας υἱὸς Χαναάν] τὸν Μιχαίαν ἐπὶ τὴν σιαγόνα καὶ εἶπε· Ποῖον πνεῦμα κυρίου τὸ λαλῆσαν ἐν σοί;* — „Und es schlug [Zedekia, der Sohn des Kanaan] den Micha auf die Wange und sagte: Was für ein Geist des Herrn ist's, der in dir redet?" — Den hebräischen Text brauchen wir hier nicht zu berücksichtigen.

X

Auflösung der Geschichte des Processes Jesu vor dem Hohen Rath bei Lukas

Luk. 22, 66—71.

Die abweichende Erzählung des Evangelisten Lukas stellt sich, aufmerksam gelesen, als eine freie, namentlich zu kürzen bestrebte Reproduction des Marcusberichts dar.

Er sagt zwar nicht, dass mit Jesus förmlich verfahren worden, lässt aber doch „das Aeltestencollegium, Hohepriester und Schriftgelehrte" nach Tagesanbruch zusammenkommen und Jesus „in ihr Synedrium abführen." Hier fragen sie ihn, ob er der Messias sei. Jesus erwidert darauf ausweichend, mit einer ähnlichen Wendung, wie derjenigen, deren sich der Prophet Jeremia seinem König gegenüber bedient haben will, als der ihn einmal ebenso nachdrücklich befragt hatte.[1] Jesus aber fügt diesen hinhaltenden Worten unmittelbar aus eigenem Antrieb hinzu: „Von nun an wird des Menschen Sohn sein sitzend zur Rechten der Macht Gottes." Jetzt rufen die Versammelten alle aus: „Du bist also der Sohn Gottes?" Worauf er: „Ihr sagt, dass ich es bin." Nun jene unter einander: „Was brauchen wir noch Zeugniss; wir haben es ja selber aus seinem Munde gehört." — Aus diesen Worten erhellt, dass Lukas das unerspriessliche Zeugenverhör aus der Processgeschichte kennt, ob er es nur als unerheblich, weil erfolglos, mit Stillschweigen übergangen hat, wird sich weiter unten zeigen. — Eine feine, jedoch keineswegs wahrscheinliche Bereicherung bildet dagegen der Umstand, dass nach Lukas Jesus in diesem Fall und vor

[1] Jer. 38, 15; bei den LXX Cap. 45; siehe die Anm. zu Seite 73.

diesen Leuten zwischen Messias und zur Rechten Gottes erhöhtem Menschensohn Unterschied macht. Wenn dann die Rathsherren wie aus Einem Munde ausrufen: „So bist du denn der Sohn Gottes", gilt die Voraussetzung, dass es ihnen von vornherein um dieses Bekenntniss, nicht gerade um das messianische zu thun gewesen ist: nach der bejahenden Antwort Jesu bemühen sie sich nicht mehr um die Schlussfolgerung: „Wenn du der Sohn Gottes sein willst, willst du auch der Messias sein", sondern schon haben sie selbst gehört, was anders noch durch Zeugen hätte bewiesen werden müssen. Die erste Frage: „Wenn du der Messias bist, so sage es uns" dürfte nicht ohne Absicht in dieser Form, die etwas Gemüthliches, Wohlwollendes an sich hat, abgefasst sein. Die Juden wollen damit den Gefangenen zu einem Eingeständniss verlocken, dem für sich nichts Bedenkliches anhafte. „So sage es uns! Du kannst das ruhig thun: wir warten ja alle auf den Messias; wenn du es bist, so wollen wir mit dir halten!" oder: „Wenn du dich für den Messias hältst, so wollen wir deine Gründe gerne anhören und dich vielleicht auch unterstützen; sollten wir etwa nicht überzeugt werden, so wollen wir dich nur in Güte eines Bessern belehren: wir hoffen ja alle auf den Messias!" Solches liegt wohl in der Vertrauen erweckenden Aufforderung: „Wenn du der Messias bist, so sage es uns." Hätte Jesus ihr entsprochen, so würden die Obern heimlich gelacht und eine Position gewonnen haben, von der aus sie auf das Bekenntniss der Gottessohnschaft losrücken konnten. — Dieser Darstellung liegt ebenso wie der vorhin betrachteten die Meinung zu Grunde, dass Jesus sich im Sinn des spätern christlichen Glaubens für den Sohn Gottes ausgegeben habe, und darum der Hohe Rath ihn verfolge. Wir sehn: die Erzählung des Lukas ist nicht historischer als die der beiden andern Synoptiker; er begeht denselben Fehler wie sie, und was er Neues bringt ist nach einem alttestamentlichen Muster gearbeitet.[1]

[1] Vergl. Jer. 38 (LXX 45): und Luk. 22:

Der König: *Ἐρωτήσω σε λόγον, καὶ μὴ δὴ κρύψῃς ἀπ᾽ ἐμοῦ ῥῆμα.*	Die Juden: *Εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν.*
Der Prophet: *Ἐὰν ἀναγγείλω σοι, οὐχὶ θανάτῳ με θανατώσεις; καὶ ἐὰν συμβουλεύσω σοι, οὐ μὴ ἀκούσῃς μου.*	Jesus: *Ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε· ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτε.*

Was kann den Evangelisten bewogen haben, das Bild des Processes dermassen zu verwischen, dass nicht nur das Zeugenverhör, sondern auch die förmliche Verurtheilung, man beachte: auch das Kleiderzerreissen des Hohenpriesters, und der endgültige Beschluss, kurz alle Einzelheiten des gesetzlichen Verfahrens sich vermissen lassen? Ein inneres Motiv dafür ist nicht vorhanden. Weit entfernt, dass seine Geschichtsbetrachtung eine förmliche Aburtheilung Jesu nicht ertragen hätte, würde sie, umgekehrt, darin bestens gepasst haben. Das zweitheilige Geschichtswerk des Lukas bekundet wohl nicht das Bestreben, die christliche Religion von dem Gesetz abzulösen, um so mehr aber ein Interesse für geschichtliche Gründe, welche den Uebergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden rechtfertigen können. Da wäre doch, wo die Obern beschuldigt werden, dass sie Jesus „ausgeliefert und verläugnet", dass sie ihn „durch die Hand der Gesetzlosen ans Kreuz geschlagen und getödtet haben",[1] noch wirksamer zu sagen gewesen: „Ihr habt ihn als einen Verbrecher vor dem Gesetz dargestellt und verdammt." Warum mag er denn die gesetzliche Procedur aus dem Leben Jesu gestrichen haben?

Was hier Aufklärung giebt, ist der Umstand, dass Lukas anstatt der ersten Gerichtssitzung ja etwas Anderes hat: das Verbleiben Jesu bis zum Morgen in dem Hofraum. In unserm vierten Capitel haben wir für geschichtlich, wenigstens für einen Bestandtheil des ältesten Berichts über die Verläugnung anerkannt, dass diese um die Zeit des Hahnenschreies stattgefunden habe, das heisst nach unserer Stundenrechnung etwa um 3 Uhr morgens. Darauf hat Simon Petrus sich wohl nicht mehr lange in dem Hof aufgehalten, sondern ohne Zweifel sobald die Gelegenheit ihm günstig schien sich davon gemacht. Immerhin könnte also dieser Jünger selber schon bezeugt haben, dass Jesus bis in die letzte Nachtwache im Hofe festgehalten worden sei, und daraus müsste sich eine evangelische Tradition ergeben haben, in welcher das gesagt war. Die Processgeschichte ist erdichtet; Lukas hat neben dem Marcusevangelium mindestens eine andere Quellenschrift benutzt: vielleicht ist in dieser oder einer andern die Verläugnung des Petrus nach jener Tradition

[1] Act. 3, 13; 2, 23.

erzählt gewesen. Zog er nun diese dem Marcusbericht vor, so behielt er nur für eine Sitzung in der Morgenfrühe Zeit übrig und konnte er das förmliche Todesurtheil nicht mittheilen, indem er archäologische Kenntniss genug besass, um zu wissen, dass ein solches nach jüdischem Recht in Einer Session nicht zu stande kam.

Allein, gegen diese Erklärung erheben sich doch auch Bedenken. Besonders haben wir gute Gründe dafürzuhalten, dass die andere grosse Lukasquelle (für das Evangelium von Capitel 3 an) nicht eine zusammenhängende Darstellung, sondern hauptsächlich Sprüche, Gleichnisse u. s. w., Erzählungsstoff aber nur hie und da zur Einleitung von Dialogen und Belehrungen enthielt. Von irgend welchem Einfluss auf den äussern Verlauf der lukanischen Geschichte ist sie kaum gewesen. Wir sind wenigstens im Stande, diesen Verlauf aus zwei Factoren, dem Marcusevangelium (in seiner vorkanonischen Form) und der Eigenart des Lukas ohne erhebliche Reste zu erklären. Zwar hat kein Geringerer als Eduard Reuss es eine leicht zu beweisende Thatsache genannt, dass die letzten Schicksale Jesu uns in drei von einander durchaus unabhängigen Originalberichten vorliegen: bei Marcus, bei Lukas, bei Johannes, während nur Matthäus von Marcus abhängig sei,[1] — wir glauben jedoch mit unserer Betrachtung durchweg den Beweis des Gegentheils zu vollziehen.

Es darf schon gleich behauptet werden, dass Lukas die Verhandlungen am ersten Passahtage nur auf die Autorität des Marcus hin hat gelten lassen. In der Apostelgeschichte erzählt er einmal, wie der König Herodes Agrippa I. den Petrus in Gewahrsam nahm, vorläufig aber im Gefängniss sitzen liess, um ihn erst später dem Volke vorzuführen, ausdrücklich, weil eben das Fest der ungesäuerten Brote gefeiert wurde.[2] Das heisst doch, dass nach dem Dafürhalten des Lukas ein gerichtliches oder strafrechtliches Verfahren während der Feierzeit unzulässig war. Aus sich selber würde er also auch nicht in der

[1] Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments, 5. Ausg. Braunschweig 1874, Seite 186.

[2] Act. 12, 3. 4.

Geschichte Jesu diesen Verstoss gegen die Ordnung begangen haben.

Wir bemerkten schon, dass Lukas das von Marcus berichtete Zeugenverhör, welches er nicht zur Darstellung bringt, dennoch gekannt hat. Es darf hinzugefügt werden, dass er auch den Wortlaut des falschen Zeugnisses gekannt haben muss, indem er zwei entsprechende Züge in dem Process des Stephanus demselben nachgedichtet hat.[1]

Auch die Misshandlung Jesu durch die Juden fehlt bei Lukas nicht, obschon sie einen integrierenden Bestandtheil des von Marcus und Matthäus mitgetheilten ungeschichtlichen Processberichtes ausmacht: die Rathsherren vertreiben sich damit die Zeit zwischen den beiden Sitzungen und veranlassen auch ihre Diener, den Wehrlosen zu schlagen. Lukas lässt die nämliche Scene um dieselbe Zeit vor sich gehen; da jedoch in seiner Darstellung Jesus zu der Stunde noch nicht vor den Obern erschienen ist, sondern noch im Hofe wartet, wird der Frevel hier nur von „den Männern, die ihn festhielten" verübt. Auf diese Weise hat Lukas das überlieferte Gebilde aufgelöst und dann doch wieder sich beflissen, alle Trümmer, ein Stück hier, ein andres dort, unterzubringen. Wir werden weiter finden, dass er es mit anderen Geschichten ebenso macht.

Indem also die lukanische Erzählung, wo sie von der des Marcus abweicht, nicht als Reproduction von Originalberichten, sondern vielmehr als willkürlich umgestaltet erscheint, liegt uns ob, das Motiv zu entdecken, welches den Evangelisten in dem vorliegenden Fall zu der Umgestaltung vermocht hat. — Zu diesem Behuf fassen wir ein mit dem Aufenthalt Jesu im Hofe eng zusammenhangendes Detail ins Auge, nämlich wie, nach dem Hahnenschrei, Petrus zur tiefsten Reue erweckt wird:

> Und der Herr kehrte sich um und sah den Petrus an. Und Petrus gedachte — —, und ging hinaus und weinte bitterlich.

[1] Holtzmann zu Marc. 14, 53—65: der in dem Wort über den Tempel oder die beiden Tempel liegende Gedanke werde Act. 7, 48 und 17, 24 „wieder aufgenommen, nachdem Lukas wie überhaupt das Zeugenverhör, so auch die betreffenden Worte aus dem Processe Jesu Act. 6, 13. 14 in den Process des Stephanus verlegt und dort in dem Sinne der Abrogation des Mosaismus gefasst hatte." Ferner: Luk. 22, 69 = Act. 7, 55.

Das ist einer von den Meisterzügen, die der lukanischen Feder zuweilen gerathen sind. Es erinnert uns an die ebenso ergreifende und wundervolle Scene am Schluss des Evangeliums:

> Er führte sie aber hinaus bis bei Bethanien, und hob die Hände auf und segnete sie. Und es geschah, indem er sie segnete, schied er von ihnen.[1]

Einem solchen Zuge seiner Phantasie zu Liebe durfte er fürwahr die Processgeschichte auflösen.

Die Ansicht, dass Jesus wie bei Marcus und Matthäus in einer ersten Sitzung vor dem Hohen Rath gestanden, sodann aus dem Saal, dem überdachten Theil des Hauses, wieder in den Hof geführt worden, darauf hier verspottet und misshandelt worden sei und nun dem Petrus jenen Blick zugeworfen habe, — diese und jede ähnliche Combination lassen wir als offenkundige Erzeugnisse harmonistischer Künstelei auf sich beruhen. Jeder, der die Erzählung des Lukas unbefangen im Zusammenhange liest und dann diejenige des Marcus daneben hält, kann sich selber sagen, was etwa einzuwenden wäre.

[1] Man lasse sich den Eindruck dieser Abschiedsscene nur nicht durch die spätere Himmelfahrtsgeschichte verderben.

XI

Freunde Jesu im Hohen Rath

Marc. 15, 43. Matth. 27, 57. Luk. 23, 50. 51. Joh. 3, 1; 7, 50; 19, 38. 39.

In allen Evangelien steht zu lesen, wie nach dem Verscheiden Jesu am Kreuz ein gewisser Josef von Arimathäa sich zu dem Statthalter begeben und ihn um den Leichnam gebeten habe, damit er ihn begraben möge, und dass der Römer ohne Widerstreben diese Bitte gewährt habe. Marcus nennt ihn einen wohlanständigen oder vornehmen Rathsherrn, der auch auf das Reich Gottes wartete; mit demselben Zusatz bezeichnet ihn auch Lukas als einen Rathsherrn, einen guten und gerechten Mann, der seinen Collegen in Rath und That nicht zugestimmt habe. Matthäus sagt geradezu, er sei ein Jünger Jesu gewesen, nennt ihn jedoch nicht einen Rathsherrn, sondern einen reichen Mann.

Auch Johannes bezeichnet den Josef nicht als Rathsherrn, statt seiner aber einen andern, der Nikodemos geheissen und Jesus wenigstens für einen von Gott gesandten Lehrer gehalten haben soll. Dieser soll sogar in einer Versammlung des Hohen Raths gegen die vorschnelle Verurtheilung Jesu Einspruch erhoben haben.[1] Dasselbe hätte man wohl von dem Josef erwarten dürfen: wer so für den Todten sorgt, sollte der nicht auch für den Lebenden eingetreten sein?

Trotzdem berichtet Marcus, dass sämmtliche Mitglieder des Hohen Rathes einmüthig Jesus zum Tode verurtheilt haben. Daraus ergiebt sich bei ihm ein Widerspruch: der Josef hat ja damit, dass er sich für den am Kreuz Ge-

[1] Joh. 7, 51. 52.

storbenen noch verwendete, bewiesen, dass ihm der Muth seiner Ueberzeugung nicht fehlte. Matthäus vermeidet den Widerspruch, offenbar absichtlich, dadurch, dass er ihn nicht als einen Rathsherrn qualificiert. Lukas hingegen schafft dem Rathsherrn Raum, indem er zwar die Einmüthigkeit der versammelten Mitglieder betont, den Worten aber, mit welchen jene beiden Evangelisten die Vollzähligkeit des Hohen Rathes andeuten, sorgfältig aus dem Wege geht. Die Bestimmung, dass in dem Richtercollegium überhaupt nur dreiundzwanzig Mitglieder Sitzung hatten, ist allen drei Synoptikern unbekannt gewesen.

Da wir zu dem Ergebniss gelangt sind, dass ein förmliches Gericht gar nicht gehalten worden, der evangelische Bericht ganz unhistorisch ist, erscheint die Mittheilung, dass ein Mitglied des Hohen Raths, sei es damals, sei es nachmals, der Sache Jesu zugethan gewesen, höchst unwahrscheinlich. Dieser Rathsherr mochte der Versammlung angewohnt haben oder ihr ferne geblieben sein, — wenn eine solche stattgefunden hatte, war er jedenfalls in der Lage, darüber sowohl als über den Verlauf derselben die genauesten Erkundigungen einzuziehen; und wie die Christenheit später von dem unterrichtet wurde, was er für den Leichnam Jesu gethan, musste gleichzeitig durch ihn eine in den Hauptzügen wahrheitsgetreue Mittheilung von dem, was Jesus vor dem Hohen Rath erlitten hatte, an sie gelangen. So würde der evangelischen Tradition ein authentischer Bericht von höchstem Interesse zugeflossen sein, wobei schlechterdings undenkbar heissen darf, dass ein Machwerk, wie das uns überlieferte, denselben verdrängt hätte.

Die ganze Tradition von einem Jünger, Gönner oder Freunde Jesu unter den Volksobern beruht auf nichts als den zwei Worten „vornehmer Rathsherr“,[1] welche Marcus neben den Namen des Josef von Arimathäa geschrieben hat. Von da hat Lukas die Bezeichnung in sein Evangelium aufgenommen und ihr, wie wir sahen, soviel als nöthig Rechnung getragen. Nikodemus endlich ist die freie Reproduction der Figur des gläubigen Rathsherrn im vierten Evangelium: Johannes scheint durch den Matthäustext an der Würde des Josef irre geworden zu sein. Auffallend ist der griechische Name: die ganz analog

[1] εὐσχήμων βουλευτής.

gebildete Jüngerfigur Nathanael hat der Evangelist wenigstens hebräisch benannt.

Jene Qualificierung des Josef als „ein wohlanständiger Rathsherr“ dürfte Marcus nur von ungefähr aufgestellt haben. Es ist ja blos natürlich, dass man einen Mann, der offenbar nicht mittellos gewesen und dessen Wunsch bei dem Procurator ein so williges Ohr gefunden, der sich ausserdem als einen braven edlen Menschen erwiesen hatte, sich gern recht vornehm dachte; bei solcher Neigung aber konnte ein Grieche oder Römer auch leicht dazu kommen, ihn als einen Senator, als ein Mitglied des Senates seiner Stadt vorzustellen, — kurz: ihn als einen „wohlanständigen Rathsherrn“ zu bezeichnen. So wird es eben dem Marcus ergangen sein; am Ende hat er selbst noch gar nicht an die Mitgliedschaft des Synedriums, des Hohen Raths der Juden, gedacht. Begreiflich ist indessen, dass alle ihm nachfolgenden Evangelisten den Titel darauf gedeutet und demzufolge die oben angegebenen verschiedenen Wege eingeschlagen haben, um die Unebenheit auszugleichen.

Auf den Josef und seine edle That kommen wir im dritten Theile unserer Betrachtung des Nähern zu sprechen.

Die Unhaltbarkeit der evangelischen Erzählung von den Verhandlungen des Hohen Rathes in der Leidensnacht liess die Angabe, dass unter den Mitgliedern desselben ein Freund Jesu gewesen sei, schon recht unglaubhaft erscheinen. Nun wir diese Angabe auch ohne Mühe als unhistorisch zu erklären vermögen, darf sie für gänzlich abgethan gelten. Durch den Ausfall wird wiederum begreiflich, dass und wie der ungeschichtliche Bericht von der Verurtheilung Jesu durch das Synedrium aufkommen konnte.

XII

Ursprung der synoptischen Erzählung von der Verurtheilung Jesu durch das Synedrium

Der Evangelist Marcus

Wenn die Gemeinde Jesu nicht durch einen Rathsherrn selber, überhaupt durch keinen competenten Zeugen von dem Vorgefallenen unterrichtet worden ist, so kann sie über das, was ihrem Herrn von Seiten der jüdischen Behörde widerfahren war, höchstens solche Nachrichten gehabt haben, wie das Gerücht unter Umständen deren zuträgt. Da aber die Obern in der ausreichend bezeugten Popularität Jesu und in dem Umstand, dass die Auslieferung eines Volksgenossen an den heidnischen Machthaber ihnen keine Ehre machte, triftige Gründe gehabt haben, ihr feindseliges Verfahren mit dem „Propheten aus Galiläa“ nicht zum Stadtgespräch werden zu lassen, so darf man vermuthen, dass das Gerücht in diesem Fall noch besonders zurückhaltend gewesen sei. Weitaus am wahrscheinlichsten ist, dass die Jünger über die Schicksale Jesu von dem Augenblicke an, da Simon Petrus ihn aus den Augen verloren, bis zur Kreuzigung gar nichts mehr vernommen haben.

Eben dadurch bekam die Phantasie freies Spiel. Wo die historischen Quellen versagen, hilft die Dichtung aus. Zumal bei dieser Lücke in der Geschichte Jesu, welche das ohnehin lebhafte Interesse im Moment der höchsten Spannung unbefriedigt liess, hat die Einbildung, die bisher den Berichten gefolgt war, sich nicht enthalten können, den plötzlich abbrechenden Faden mit eigenen Mitteln weiter zu spinnen. Es wäre unnatürlich, wenn sie es nicht gethan hätte, wenn nicht von

mehreren Seiten Versuche angestellt worden wären, sich das Weitere zu denken, sich vorzustellen, wie dasjenige, worüber die Berichte sich ausschwiegen, wohl gewesen sei. Thatsächlich ist mehr denn ein solcher Versuch gemacht worden.

Der Autor, dessen Entwurf in die synoptische Tradition aufgenommen worden, hat einen förmlichen Process construiert. Sein Material besteht aus nichts als dem bischen Archäologie, welches hier recapituliert sei:

1. Die jüdischen Obern waren Priester („die Hohenpriester") und Aelteste; diese bildeten mit den Schriftgelehrten (Marc. 14, 53) das Synedrium.
2. Zum Prozess gehört ein Zeugenverhör. Das Zeugniss „etlicher" Zeugen musste gleich sein.
3. Auf Gotteslästerung stand bei den Juden der Tod; beim Vernehmen einer solchen zerriss der Hohepriester seine Kleider.
4. Vielleicht auch noch dieses, dass im Falle eines Todesurtheils eine zweite Sitzung erforderlich war.

Zu diesen spärlichen Daten fügte der Autor die Aussage der Zeugen, dass Jesus sich den Tempel abzubrechen vermessen habe, das Schweigen Jesu und sein Bekenntniss.

Ihren Ursprung verdankt diese Combination, ohne Zweifel, einem Christen aus den Heiden. Nur ein solcher konnte meinen, dass die Erklärungen Jesu, er sei der Sohn Gottes und werde zur Rechten Gottes sitzen und vom Himmel herabkommen, bei den Juden eine Gotteslästerung gebildet haben: die Meinung verräth einen im Heidenthum Aufgewachsenen, dem die Vorstellung von Engeln nicht geläufig war, der daher bei Himmelswesen gleich an Götter dachte. Positiv Geschichtliches hat er nicht zu ermitteln gewusst, sich auch wohl kaum ernstlich darum bekümmert, sonst würde er wenigstens den Namen des damaligen Hohenpriesters erforscht haben: den Namen Kajafas (eigentlich Qajjif) hat erst Matthäus in die Erzählung eingefügt.[1] Von jüdischen Sitten und Gebräuchen aber ist dem

[1] Ob dieser von Lukas nur Cap. 3, 2, von Johannes auch in der Leidensgeschichte genannte Name der richtige sei, ist schwer zu sagen. Aus jüdischer Ueberlieferung ist nur ein Eljoëinaj, Sohn des Qaiif, als ein Hoherpriester der nachhasmonäischen Zeit bekannt: Mischna Para III, 5 אליועיני בן הקייף, der mit dem *Ἐλιωναῖος ὁ τοῦ Κανθηρᾶ* identisch sein müsste, welcher laut Jos. Arch. XIX, 8, 4 von Agrippa I

Autor gelungen, einiges in Erfahrung zu bringen: das oben Hergezählte, formale Sachen. Das Stoffliche, die Gotteslästerung selber, hat er nur nach der Massgabe seines eigenen, von Hause aus polytheistischen Verständnisses zu construieren vermocht. Das falsche Zeugniss hat er frei erfunden. Das Schweigen Jesu und zum Schlusse das Bekenntniss Jesu, dass er der Messias sei, ergab sich aus bereits traditionellen Voraussetzungen, die im Eingang unseres folgenden Capitels erörtert werden sollen.

Es ist die nächstliegende, in der That durch nichts behinderte Annahme, den so informierten und so arbeitenden Autor für den Evangelisten Marcus selber zu halten. Ist die in seinem Buch vorkommende Erzählung eine Dichtung: warum soll er sie nicht selbst erdichtet haben? Der Phantasie kann natürlich leicht fallen, für diese und andere Geschichten einen älteren Verfasser vorauszusetzen, dem der Marcus nur in gutem Glauben nachgeschrieben habe: allein, das ist doch gänzlich in die Luft gebaut. Wir werden mehr Geschichten begegnen, die offenbar erdichtet sind, und finden, dass der Verfasser bei diesen ganz ähnlich zu Werk gegangen ist: er hat eben die Geschichte Jesu mit Hülfe einiger Kenntniss von jüdischen Gebräuchen und palästinensischen Zuständen, doch als ein den Begebenheiten, ihrer Zeit und ihrem Schauplatz, fern Stehender zur Darstellung gebracht. Wir werden mit Wahrscheinlichkeit einen Römer in ihm erkennen. — Ferner ist dann auch das Einfachste, eine Reihe von Zügen in der Leidensgeschichte, die aus alttestamentlichen Motiven genommen und gebildet worden sind, ebenfalls auf seine Rechnung zu setzen. Es ist ein wissenschaftliches Prinzip, nicht mehr Factoren vorauszusetzen, als nöthig ist. — Sodann werden wir immer mehr erkennen, dass der Evangelist Matthäus fast den ganzen Stoff des Marcus

(41—44 n. Chr.) eingesetzt wurde. Nach Josephus aber hiess der Hohepriester, welcher vor der Ernennung des Pilatus zum Procurator sein Amt angetreten hatte und erst nach dessen Abgang ersetzt worden ist, Josef. Der jüdische Historiograph nennt ihn nur zweimal, und zwar beide Male steht dabei, dass dies der Kajafas sei: doch könnten diese Zusätze sehr wohl christliche Interpolationen sein. Arch. XVIII, 2, 2: Ἰώσηπος, ὁ καὶ Καϊάφας. — 4, 3: τὸν ἀρχιερέα Ἰώσηπον, τὸν καὶ Καϊάφαν ἐπικαλούμενον.

reproduciert, nur in seiner eigenen Sprache, in einer mehr geglätteten, viel weniger Charakter zeigenden Form, gleichzeitig da und dort, wie im Vorübergehn, die Darstellung nach eigenem Ermessen und Geschmack verbessernd. An verhältnissmässig wenigen Stellen geht aus dem Vergleich der beiden Texte mit Sicherheit hervor, dass Marcus in der uns vorliegenden kanonischen Gestalt nachträglich eine schwache Recension erfahren hat, die sich zumeist in ganz kurzen Notizen oder Zusätzen bekundet. Dieser kanonische Recensent war mehr ein Gelehrter. Vergleicht man Marc. 14, 43 mit Matth. 26, 47, Marc. 14, 53 mit Matth. 26, 57 und Marc. 15, 1 mit Matth. 27, 1, so wird man erkennen, dass die Zusammenstellung „die Hohenpriester, die Aeltesten und die Schriftgelehrten“ von ihm herrührt: es zeigt sich, dass der Mann die drei im grossen Sanhedrin vertretenen Stände neben einander anzuführen weiss und sie auch richtig hergezählt zu sehen wünscht. Ferner kann nichts als seine theologische Bildung ihn verleitet haben, das falsche Zeugniss, zum Schaden der Erzählung, in ein eigentlich wahres zu verwandeln. Fügen wir jetzt gleich hinzu, dass auch die aramäischen Brocken, die sich hin und wieder nur in diesem Evangelium zeigen, wie Qorbân, Effatha (für ethpattach) und Talitha qûmi, von der Hand dieses kanonischen Bearbeiters herrühren dürften.

Das auffallende Ignorieren der gesetzlichen Verurtheilung Jesu in dem paulinischen System erweist sich nach diesen unabhängig von dem testimonium silentii gewonnenen Ergebnissen als ein Zeugniss für das höhere Alter der paulinischen Theologie.

XIII

Jesus vor dem Procurator

Marc. 15, 1 ff. Matth. 27, 2. 11 ff. Luk. 23, 1 ff.

Die evangelische Ueberlieferung enthält bekanntlich noch andere Scenen, die sich zwischen Jesus und den Mächtigen im Lande abgespielt haben sollen. Darunter könnten etliche schon in der jerusalemischen Gemeinde entstanden sein; einige davon sind auch durchaus nicht als unmöglich zu beanstanden. Das reicht jedoch nicht hin, sie für geschichtlich gelten zu lassen, sondern nur um eine ernste Prüfung des Erzählten zu rechtfertigen. Diese Prüfung hat den Inhalt der evangelischen Tradition darauf anzusehn, inwiefern derselbe aus dem Glauben, dem die christliche Gemeinde sich bald nach dem Tode ihres Herrn in Ansehung seiner Person hingegeben hat, zu erklären ist und nicht etwa erst die Grundlage dieses Glaubens bildet. Es ist der Glaube, dass die Stellen im Alten Testament, wo von Frommen ein Leiden ausgesagt wird, sei's durch die Klage eines Psalmisten, sei's in der Schilderung eines Propheten, sich auf den Messias beziehen, und dass Jesus gelitten habe und gestorben sei, um sich durch die Realisierung jener alttestamentlichen Züge als den wirklichen Messias auszuweisen. Welche Thatsachen diesem Glauben zu Grunde liegen ist ganz klar: der unläugbare Tod Jesus' am Kreuz und das lebhafte Verlangen, ihn trotzdem für den Messias halten zu können. König des herrlichen Zukunftsreichs und elend sterben war eine bisher unerhörte Gedankenverbindung; die Jünger Jesu haben sie zu vollziehen gewagt, nachdem die Erhöhung des gekreuzigten Meisters in den Himmel ihnen zur Gewissheit geworden war,

und indem sie gewissen Abschnitten der heiligen Schriften eine Rechtfertigung jener Gedankenverbindung abzugewinnen verstanden. Dazu bot vor allen andern das jesajanische Capitel von dem leidenden Knechte Jahwe's reichlichen Anlass. Diese Schöpfung eines grossen Propheten aus der Zeit des babylonischen Exils bezieht sich freilich nicht auf den in andern Zukunftsbildern erscheinenden König, der den Thron Davids besteigt und durch siegreiche Anführung und weise Regierung Israel wieder zu Ehren bringt, stellt aber doch einen einzelnen Menschen dar, einen, der wahrhaft fromm, unschuldig leiden muss wegen der Sünden seines Volks, und hierdurch sich und zugleich diesem seinem Volke das Erbarmen und die Gnade Gottes zuwendet. Die Gestalt eines so ganz anders als herkömmlich vorgestellten, eines anstatt kriegerischen ethischen Heilandes hat den Schriftgelehrten viel Kopfzerbrechens verursacht: man sehe nur, mit welcher Mühe im Targum alle die hier ausgesagten Leiden auf die angestrengte Lehrthätigkeit des Messias gedeutet werden! Den Jüngern aber gab der Tod Jesu, als der Glaube an seine messianische Würde sich trotz dieser Thatsache behauptete, den Anhalt für eine Auslegung, die dem Text viel weniger Gewalt anthat, indem sie die Leiden des Gottesknechts als wirkliche, körperliche Leiden gelten liess. Später erst hat auch die rabbinische Gelehrsamkeit sich zu der Vorstellung von einem leidenden Messias bequemt. — Uns macht die Sache überhaupt keine Schwierigkeit, da wir die Verschiedenheit der prophetischen Heilandsvorstellungen anerkennen. In Kreisen aber, wo die prophetischen Schriften als ein einheitliches Werk betrachtet wurden, konnte die Beziehung aller auf den einen Jesus, der gelitten hatte und noch herrschen sollte, als ein wahrer Aufschluss über den jesajanischen und ähnliche Abschnitte erscheinen. So möge denn constatiert sein, dass die evangelische Ueberlieferung, nach welcher die Jünger behauptet haben, dass ihnen ein neues Licht über die Schriften aufgegangen sei, durchaus glaubwürdig ist.

In der Gemeinde aber hat die Anwendbarkeit der alttestamentlichen Aussage von Leiden, die dem Frommen widerfahren, auf die geglaubte Messianität Jesu das Bestreben hervorgerufen, die Erfüllung derselben auch in allerlei Einzelheiten nachzuweisen. Es ist ja seit D. F. Strauss allgemein

anerkannt, dass in dem Lebensbilde Jesu zahlreiche Züge lediglich nach alttestamentlichen Stellen, die man für messianisch hielt, gezeichnet worden sind. Andrerseits war man indessen auch bereit, auf Grund von Ereignissen, die im Leben Jesu wirklich stattgefunden hatten, alle möglichen Stellen des Alten Testaments, wo von ähnlichen Dingen nur die Rede war, für messianisch zu erklären, damit jene Ereignisse für erfüllte Weissagung gelten möchten. Es waltet nämlich das zweifache Bestreben, einmal Jesus den Nazarener als den Erfüller der ganzen Schrift, sodann jedes Detail seines Lebens als erfülltes Schriftwort darzustellen.

Von letzterer Art ist die Darstellung in allen den Fällen, wo zu einer Begebenheit in der Geschichte Jesu eine Stelle angezogen wird, die ohne diesen Anlass, also an sich, nicht leicht für eine messianische Weissagung angesehn worden wäre und nicht die Hauptzüge enthält, aus denen die Geschichte sich zusammensetzt. So ist zu der Tempelreinigung der Spruch Psalm 69, 10

Der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt

erst von dem vierten Evangelisten herbeigesucht, und würde wohl keiner darauf verfallen sein, die Erfüllung desselben durch ein stürmisches Auftreten Jesu an der Opferstätte für nöthig zu halten, wenn nicht etwas derartiges überliefert wäre.[1] Noch weniger kann aus der Klage des Psalmdichters 41, 10

Der mein Brod isst hat seine Ferse wider mich erhoben

die verrätherische Handlung des Judas erschlossen sein; nur als sie einmal geschehn war, hat wiederum Johannes dazu den Spruch gefunden und wenigstens dem ersten Theil desselben dadurch, dass er Jesus dem Verräther einen Bissen geben lässt, Cap. 13, 26 eine wörtliche Erfüllung bereitet. Dagegen dürfen solche Züge im Geschichtsbild, die in alttestamentlichen Weissagungen ausdrücklich enthalten, oder sonst im Alten Testament concret vorgebildet sind, nur noch für sehr unwahrscheinlich gelten. So der Einzug in Jerusalem ungeachtet seiner Möglichkeit, wenn man nur von dem „Füllen" absieht und der galiläischen Festpilger gedenkt: denn die beiden Vorstellungen, aus

[1] Und zwar entweder schon vorher aus andern Motiven erdichtet oder wirklich geschehen.

denen die Scene besteht, der auf einem Esel einziehende Messias und die freudige Bewegung bei der ihn einholenden Menge, sind in der dazu angeführten Prophetenstelle, einer messianischen ersten Ranges, gegeben.[1]

Durch die Geschichte von Petrus' Verläugnung wusste man, dass Jesus von denen, die ihn gefangen genommen hatten, in den Hof eines Hauses gebracht worden war, welches in der Ueberlieferung als das Haus des Hohenpriesters bezeichnet wird. Da der Jünger nachmals bei der Gemeinde in Jerusalem wohnte, ist anzunehmen, dass er dieses Haus wieder aufgesucht und andern gewiesen hat, man also ganz sicher feststellen konnte, dass es die Wohnung des Hohenpriesters war oder doch gewesen war. Ferner wird Petrus mitgetheilt haben, dass, während er den Hof betrat und daselbst wartete, vornehme Juden in beträchtlicher Anzahl sich bei dem Hohenpriester drinnen versammelt hatten: er selber hatte sich ja unter die Dienerschaft dieser Herren gemischt. Dann war es ihm dort, wie wir wissen, gefährlich geworden und hatte er sich davongemacht. — Was aber war weiter mit Jesus geschehen?

Hier fing die Lücke in der Leidensgeschichte an. Kein Augen- oder Ohrenzeugniss stand der Gemeinde mehr zu Diensten bis zu der in aller Oeffentlichkeit vorgenommenen Kreuzigung auf dem Golgotha. Von dieser konnte man ohne Weiteres nur den Rückschluss ziehen, dass Jesus vor den römischen Befehlshaber gebracht worden war, der ihn durch seine Soldaten hatte auf diese Weise hinrichten lassen.[2] Auch wird man ohnehin gewusst haben, dass der Statthalter Pontius Pilatus, der sonst in Caesarea residierte, in jenen Tagen wie schon öfters in Jerusalem verweilt hatte. Der Phantasie fiel nun die Aufgabe zu, vorstellig zu machen, wie Jesus aus dem

[1] Dazu ist das Füllen aus dem Missverständniss des hebräischen Ausdrucks Zach. 9, 9, das Angebundensein des Thieres aus Genes. 49, 11.

[2] Näheres darüber im dritten Excurs, Capitel XX. Nicht ernst zu nehmen vermag ich die von H. Grätz im dritten Bande seiner Geschichte des Judenthums vorgetragene Meinung, dass Jesus von den Juden, nachdem Pilatus das Urtheil des Synedriums bestätigt hatte, nach ihrem Gesetz gesteinigt und erst darauf, nach seinem Verscheiden, ans Kreuz genagelt worden sei.

Hof des Hauses, wo die hochgestellten Juden sich versammelt hatten, vor den Procurator gekommen war.

Da war gewiss die einfachste Vorstellung, dass der Gefangene selbst in die Versammlung gebracht und nachher von dieser dem Statthalter vorgeführt worden sei. Wollte man dies nun weiter ausmalen, so bot einen Anhaltspunkt die Inschrift, welche an das Kreuz geheftet gewesen war und die Schuld des Hingerichteten mit den Worten angegeben hatte

Der König der Juden.[1]

Jesus war also auf Grund davon, dass er der Messias sein wollte, als Prätendent der jüdischen Königskrone in den Tod geschickt worden. Es musste also daraufhin ein Verhör stattgefunden haben. Ferner konnte damals jedermann wissen, dass die sadducäischen Regenten eine messianische Erhebung gar nicht wünschten: sie waren klug und nüchtern genug, einzusehn, dass keine Neuerung ihnen den ruhigen Genuss ihrer priesterlichen Ehren und Einkünfte so sicher gewähren würde, wie das augenblickliche Verhältniss zu der römischen Obmacht. Sie wünschten daher die Erhaltung des gegenwärtigen Zustandes und hatten diese conservative Gesinnung schon durch ihr ablehnendes, zur Ruhe mahnendes Verhalten gegenüber Bewegungen wie die, welche die Steueraufnahme unter Quirinius erregt hatte, deutlich bekundet. Nach dem Allen durfte die Gemeinde wohl vermuthen, dass die jüdischen Optimaten in der Rolle von reichstreuen Gegnern und Angebern eines messianischen Prätendenten mit Jesus vor Pilatus erschienen seien. Damit war nachstehende Scene gegeben:

> In der Morgenfrühe (oder: nach Tagesanbruch) brachten die Juden Jesus vor Pilatus und sprachen: diesen überantworten wir dir als einen Empörer und Aufwiegler, der behauptet, dass er von rechtswegen König über unser Volk sei und als solcher anerkannt zu werden beansprucht. — Da fragte Pilatus Jesus: Bist du der König der Juden? — Und er antwortete: Du sagst es! (d. h. Ich bins!)

[1] Näheres unten in einem besondern Abschnitt über die Inschrift.

Dies scheint uns die einfachste Vorstellung zu sein, wie sie schon sogleich nachdem die Jünger den Bericht erhalten hatten, dass Jesus als „König der Juden" gekreuzigt worden sei, sich bilden konnte und gewiss bei ihnen gebildet hat, sobald sie nur den Versuch, sich die Sache vorzustellen, gemacht haben.

Mit dieser ersten Vorstellung aber hat sich dann später eine andere verbunden, die unabhängig von ihr aufgekommen ist und aufkommen musste, nachdem man aus den oben mitgetheilten Gründen angefangen hatte, den jesajanischen Abschnitt von dem duldenden Gottesknecht auf das Schicksal Jesu zu beziehen. In demseben las man ja, Jes. 53, 7, vergl. Act. 8, 32:

Misshandelt ward er, und obschon geplagt,
Thut er seinen Mund nicht auf.
Wie das Schaf zum Schlachten geführt wird,
Und wie das Lamm vor seinem Scheerer verstummt ist,
So thut er seinen Mund nicht auf.

Hieraus ergab sich die Vorstellung, dass Jesus alle Unbill schweigend über sich habe ergehen lassen.

Die neue Vorstellung vermochte man jedoch in Ansehung seines eigentlichen Leidens am Kreuz nicht festzuhalten, da, wie wir sehen werden, in der Jüngerschaft selber Augenzeugen von dem Moment des Verscheidens Jesu vorhanden waren, die aufs bestimmteste aussagten, dass er, wenn auch erst beim Eintritt seines Todes, einen lauten Schrei von sich gegeben habe. Dieser Bericht hat sich in der Ueberlieferung behauptet und zur Erdichtung mehrerer Kreuzesworte den ersten Anlass gegeben. Um so eifriger muss die erwachende christliche Schriftgelehrsamkeit die Bilderrede des Prophetentextes in Anspruch genommen haben, welche das Verstummen des Schafes bei der Abführung durch den Schlächter und des Lammes vor dem, der es scheert, hervorhebt. Das lenkte die Phantasie auf das Verhalten Jesu vor den jüdischen Obern und dem Statthalter. Gegenüber den Verunglimpfungen, die ihm hier widerfahren sein mochten, konnte Jesus das wortlose Dulden des Gottesknechts in Erfüllung gebracht haben.

Körperliche Misshandlungen zu erdichten war spätere Willkür. Anklagen aber waren gewiss gegen Jesus erhoben worden: Solche zu erfinden lag eine psychologische Nothwendigkeit vor.

Und, wenn die evangelische Ueberlieferung von der Predigt Jesu nicht lauter Dichtung ist, so brauchten auch seine Jünger die von dem Schweigen Jesu vorausgesetzten Anklagen nicht gerade aus der Luft zu greifen. Dann wussten sie sich vielleicht zu erinnern, wie die Gegner ihrem Meister einen Ausspruch gegen die Entrichtung der kaiserlichen Steuer zu entlocken versucht hatten. Auch kann ihnen dann nicht unbekannt gewesen sein, dass die Obern erst durch gewisse Nebenumstände in die Erbitterung, mit welcher sie Jesus hassten, hineingerathen waren. In Ansehung des Tempelcultus hatte er den prophetischen Standpunkt eingenommen, Worte, wie jenes des Hosea „Barmherzigkeit will ich, und nicht Opfer“, mit Vorliebe wiederholt, und den Tempel nur als eine Stätte der Anbetung gelten lassen wollen; das Regiment der Hohenpriester und ihrer Sippe in einem sehr durchsichtigen Gleichniss als ein die Interessen des Gottesvolks dem Eigennutz nachsetzendes gebrandmarkt. Solche Reden hatten die einflussreichsten Männer Jerusalems gegen den Meister aufgebracht und ihnen nur zu sehr die Mittel dargeboten, um ihn mit seinen eigenen Worten als einen Unruhstifter und Störer der bestehenden Ordnung hinzustellen.

Aus diesen Daten liess sich nun schon nachstehende Erzählung spinnen:

> Man führte Jesus hinein zum Hohenpriester. Dieser und die ganze Versammlung überhäuften ihn mit Vorwürfen; auch fragten sie ihn, ob er nichts zu erwidern habe, ob er nicht wirklich so und so geredet oder sich benommen habe, damit sie nachher bei Pilatus um so sicherer gegen ihn zeugen könnten. Er aber schwieg und antwortete nichts.
>
> Sie brachten ihn aber vor Pilatus und sprachen: Diesen haben wir erfunden als einen, der unser Volk aufwiegelt und Abgaben zu entrichten wehrt,[1] und sich selbst für einen König ausgiebt. — Pilatus nun fragte ihn: Bist du der König der Juden? Jesus bekannte: Du sagst es.

[1] So nach Lukas, Cap. 23, 2, wo καίσαρι im Text ganz lose.

Ferner erhoben sie viele Klagen gegen ihn (etwa, dass er das Volk verführe zur Missachtung des Gesetzes, des Cultus, der von den Römern anerkannten Regenten). Pilatus aber befragte ihn wiederum: Antwortest du nichts? Siehe was sie alles gegen dich vorbringen! — Jesus aber antwortete gar nichts mehr, sodass sich Pilatus verwunderte. [1]

Dass Jesus alle die Anschuldigungen, mit welchen geweihte Priester Gottes ihn vor einem heidnischen Richter verfolgen, ganz unbeantwortet lässt, erscheint sehr würdevoll. Uns wenigstens kann dieses Schweigen so vorkommen. Ob auch die Evangelisten es so gewürdigt haben, darf bezweifelt werden: schon Lukas sagt gar nicht mehr, dass Jesus geschwiegen habe, und der vierte im Kanon hat das Schweigen durch ausführliche Antworten ersetzt, mittels deren Jesus den Römer zur Einsicht zu bringen [2] und über die Wahrheit aufzuklären versucht. [3] Johannes hat also ein solches, bis zuletzt ausharrendes und selbst den skeptischen Heiden nicht verschmähendes Bemühen des Heilandes würdiger erachtet. Nur einmal lässt in seiner Erzählung Jesus eine Frage, die nach seiner Herkunft, unbeantwortet, um dem Statthalter eine zweite Frage zu entlocken, auf welche er dann wieder gar nicht wortkarg repliciert. [4] Die Wahrheit ist, dass, indem die älteste Erzählung keinen Bericht von dem, was sich zugetragen, postuliert, sondern aus Rückschlüssen, naheliegenden Vermuthungen und dem Vorbild des alttestamentlichen Gottesknechts construiert werden kann, wir durchaus nicht wissen, ob Jesus vor Pilatus geschwiegen oder geredet hat.

Die Vorstellung, nach welcher Jesus vor Anklägern und Richtern geschwiegen und nur zur Ablegung des Bekenntnisses

[1] So nach Marcus, Cap. 15, 3—5, und Matthäus 27, 12—14.

[2] Pilatus rief Jesus und sagte zu ihm: Du bist der König der Juden? Antwortete Jesus: Sagst du das von dir selbst, oder haben dir es andere von mir gesagt? — Auch Cap. 19, 11 ist ein Versuch, dem Statthalter seine Verantwortlichkeit unter die Augen zu bringen.

[3] Joh. 18, 36: Mein Königreich ist nicht von dieser Welt u. s. w. — Vs. 37: Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit zeuge; jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme.

[4] Joh. 19, 11.

seiner messianischen Würde den Mund aufgethan habe, hat, wie wir jetzt erkennen, der Autor des gesetzlichen Processes Jesu, Marcus, bereits vorgefunden und sich angeeignet. Sie gereichte ihm zum Vorbild für das Verhalten des Heilandes in demselben,[1] das in ihr enthaltene Bekenntniss ausserdem zum Anlass für die Construction der Gotteslästerung.

[1] Vergl. die Frage des Pilatus, Marcus 15, 4: *οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν*, und Matth. 27, 13 *οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρτυροῦσιν;* mit der Frage des Hohenpriesters Marc. 14, 60 *οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδὲν τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν.*

XIV

Jesus und Barabbas

Marc. 15, 6—15. Matth. 27, 15—26. Luk. 23, 13—25. Joh. 18, 39. 40.

An die Mittheilung, dass Jesus durch sein Schweigen den Statthalter in Verwunderung setzte, knüpft sich bei Marcus und Matthäus eine Scene, laut welcher Pilatus Jesus am liebsten freigelassen hätte und erst durch die Volksstimme dazu bewogen worden wäre, ihn zum Kreuze zu verdammen. Marcus erzählt den Hergang folgendermassen:

Der Procurator habe die Gewohnheit gehabt, auf das Fest einen Gefangenen loszugeben, und zwar als eine dem Volk erwiesene Gunst. Demzufolge sei eben an dem Vormittag, als Jesus vor Pilatus stand, die Menge vor das Quartier des Statthalters heraufgezogen, und habe gefordert, dass er die Gewohnheit innehalte.[1] Nun habe Pilatus bereits erkannt, dass die Obern Jesus eigentlich „aus Neid" verklagt hätten und darum die Menge angeredet:

> Wollt ihr, dass ich euch den König der Juden freigebe? — Die Hohenpriester aber wiegelten die Menge auf [zu verlangen], dass er ihnen lieber den Barabbas losgeben möchte. Da antwortete Pilatus: Was soll ich denn, sprecht, mit dem König der Juden machen?[2]

[1] Im Texte fehlt hinter *αἰτεῖσθαι* in Vs. 8 mindestens ein Infinitiv. Michelsen schafft denselben, indem er die beiden Lesarten *καθὼς ἐποίει* und *ἀεὶ ἐποίει αὐτοῖς* auf *καθὼς εἰώθει ποιεῖν αὐτοῖς* zurückführt.

[2] Der reine Marcustext in der vaticanischen Bibel: *τί οὖν ποιήσω λέγετε τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων.* Das *θέλετε* entstammt dem Matthäustext, *ὃν λέγετε* der Reflexion eines Abschreibers, der die absolute Stellung des *λέγετε* nicht sogleich erkannte.

> Nun riefen sie wiederum[1] „Kreuzige ihn." — Pilatus aber sagte zu ihnen: Was hat er denn gethan?[2] Sie aber schrieen nur lauter: „Kreuzige ihn!" — Da nun Pilatus dem Volke willfahren wollte, gab er ihnen den Barabbas frei und liess Jesus geisseln und kreuzigen.

So Marcus. Matthäus berichtet dasselbe mit zwei erheblichen Aenderungen.

Bei Marcus hält Pilatus Jesus für unschuldig und hat er den klugen Einfall, mit der Freilassung dieses unschädlichen Menschen zugleich das Volk abzuspeisen, welches die Freilassung eines Gefangenen verlangt. Er glaubt, dass die Regenten Jesus um seine Popularität beneiden, setzt also voraus, dass die Menge ihm hold sei. Darum legt er dem Volke nahe, sich ihn auszubitten:

> „Wollt ihr, dass ich euch den König der Juden freigebe?"

Allein die Obern erinnern das Volk an den Barabbas und überreden es, für diesen einzutreten, „der — wie Marcus ohne nähere Erklärung sagt — mit den Aufrührern, die bei dem Aufruhr einen Mord begangen hatten, gefangen sass." Trotz der Mitschuld an dem Morde konnte er als Patriot populär sein.

Matthäus dagegen kennzeichnet den Barabbas nur als einen „berüchtigten Gefangenen", den das Volk aus eignem Antrieb niemals frei verlangt hätte, so dass Pilatus seiner Sache gewiss zu sein glauben konnte, wenn er selbst dem Volk die Alternative stellte: entweder Jesus oder Barabbas —

> „Wen von den Zweien wollt ihr, dass ich euch losgebe?[3]"

Die andere Abweichung des Matthäus besteht darin, dass bei ihm nicht nur die Freilassung des einen Gefangenen, sondern auch die Verdammung des andern in die Hand des Volks ge-

[1] *πάλιν* ist auf Grund der Handschriften in Vs. 12 zu streichen, in Vs. 13 beizubehalten.

[2] *τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν* ist der Text des Matthäus. Von hier ist *κακὸν* in den Marcustext gerathen, wo es bald vor, bald hinter *ἐποίησεν* eingefügt ist, also zuerst nur am Rand gestanden hat.

[3] In Vs. 17 ist mit dem vaticanischen Codex und Origenes (einmal) zu lesen *τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, τὸν Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν;* — Dieser Wortlaut, der den Eindruck hervorrufen konnte, dass hier von zwei Jesus, *τὸν Βαρ.* und *τὸν λεγ. Χρ.*, die Rede sei, hat die schon von Origenes in Handschriften gefundene Einschaltung eines *Ἰησοῦν* vor *τὸν Βαραββᾶν* veranlasst.

legt, dem Volk anheim gegeben ist. Das bekundet schon der folgende Satz:

> Die Hohenpriester und die Aeltesten beredeten die Massen, dass sie den Barabbas verlangen, Jesus aber verderben (oder: umbringen) sollten.[1]

Und nicht weniger der Ausruf, womit die Menge dem Pilatus auf die Frage, was er denn mit Jesus machen solle, antwortet, der hier nicht wie bei Marcus die Form einer Aufforderung, sondern die eines Urtheilsspruches hat:

> nicht *σταύρωσον αὐτόν* „kreuzige ihn!"
> sondern *σταυρωθήτω* „er soll gekreuzigt werden."

Derselben Auffassung entspricht endlich auch der Schluss, bei Marcus:

> Pilatus aber wollte dem Volk willfahren,

bei Matthäus:

> Da nun Pilatus sah, dass es nichts helfe (oder: dass er nichts ausrichte), sondern der Lärm nur grösser werde, nahm er Wasser und wusch sich die Hände vor der Menge und sprach: Ich bin unschuldig an diesem Blut: sehet ihr zu. — Und das ganze Volk antwortete: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder! — Hierauf gab er ihnen den Barabbas frei; den Jesus aber liess er geisseln und kreuzigen.

Die neue Scene, welche Matthäus hier in seine Umarbeitung einflicht, verräth ihren unhistorischen Charakter selbst. Die Handlung, die Pilatus vorgenommen haben soll, ist eine, welche vorzunehmen keinem Römer eingefallen wäre. Das Hände-

[1] Eine Conjectur von S. A. Naber zu Matth. 27, 20, nach welcher anstatt *ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν* zu lesen wäre *ἵνα Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσωσιν*, ist angesichts des festen handschriftlichen Textes schon an sich bedenklich. Sie ist erfunden, um die Lesart *Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν* in Vs. 17 zu ermöglichen: die ihr widersprechende Unterscheidung *τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν* sei dann in Vs. 26 als blosse Nachlässigkeit zu entschuldigen. — Die Conjectur ist aber auch ganz überflüssig, wenn man in Vs. 17 mit B und Origenes *τὸν Βαραββᾶν* liest, denn in diesem Falle ist es, wie wir in der vorigen Anmerkung gezeigt haben, nicht mehr schwierig zu erklären, wie die Lesart *Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν* entstanden sein kann. — Naber's durchweg interessante Conjecturen zum Text des Neuen Testaments findet man in verschiedenen Jahrgängen der Mnemosyne von 1878 an. Die obige 1881, Vol. IX, pag. 278 unter Nr. X.

waschen zum Zeichen der Unschuld ist specifisch jüdisch, für einen bestimmten Fall Deuteron. 21, 6 f. vorgeschrieben, und im Allgemeinen zur Redensart geworden, siehe Psalm 26, 6 und 73, 13. Die Worte des Statthalters dazu sind gar der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments entlehnt: unverkennbar hat die Stelle 2 Sam. 3, 28 zum Vorbild gedient, wo David erklärt: „ich bin unschuldig an dem Blute Abners, des Sohnes Ner“.[1] Sein letztes „sehet ihr zu“ ist dasselbe, welches die jüdischen Priester dem Judas Cap. 27, 4 zufügen. Der ruchlose Zuruf des Volkes aber ist nach Deuteron. 21, 8 und Jerem. 51, 35 zu erklären.

Matthäus hat noch eine andre neue Episode, die sich durch ihren sagenhaften Inhalt hinreichend kennzeichnet, nl. Vers 19:

> Während nun [Pilatus] auf dem Richterstuhle sass, liess seine Frau ihm durch einen Boten sagen: Habe du ja nichts zu schaffen mit diesem Gerechten; denn ich habe viel gelitten heute im Traum seinetwegen.

Der Zusatz dürfte von dem Autor der Geburtsgeschichte dieses Evangeliums herrühren, der in dem Verlauf derselben, d. h. von Cap. 1, 18 bis 2, 23, nicht weniger als vier verschiedene Träume anbringt. An die weitere Ausschmückung dieser Anekdote in den Acta Pilati braucht nur erinnert zu werden.

Da die Umarbeitung des Matthäus mit diesen Zusätzen zusammenhängt, ist ihr dadurch schon das Urtheil gesprochen. Aber auch ohne dies wäre für höchst unwahrscheinlich zu erklären, dass ein römischer Statthalter nach Jerusalem gekommen wäre, wo er mindestens eine Cohorte, die ständige Besatzung der Burg Antonia, zu seiner Verfügung hatte, um sich von dem dortigen Pöbel das Gesetz vorschreiben zu lassen; geschweige denn Pilatus, der, wie wir aus dem Josephus wissen, ganz andern Charakters war.

Nichts ist deutlicher als dass Matthäus mit allen seinen Aenderungen und Zusätzen nur bezweckt, die Schuld an dem

[1] Septuag. *ἀθῷός εἰμι ἐγὼ καὶ ἡ βασιλεία μου ἀπὸ τῶν αἱμάτων* (hebr. aber Singular מִדַּם) *Ἀβνὴρ τοῦ υἱοῦ Νήρ.*

Matth. 27, 24 *ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου · ὑμεῖς ὄψεσθε.* — Zu *τούτου* haben theils vor- theils nachgefügt viele Handschriften *τοῦ δικαίου*, — in B und D und bei Origenes fehlt dies: es stammt natürlich aus Vers 19.

Bayerische Staatsbibliothek München

Tod Jesu noch mehr als Marcus es bereits gethan von Pilatus, dem heidnischen Statthalter, auf die Juden abzuwälzen.

Freilich kann auch die Darstellung des Marcus, von der also Matthäus ausgegangen ist, auf Geschichtlichkeit keinen Anspruch machen. Schon dieses, dass Pilatus in der Anrede an die Juden Jesus als den König „der Juden“ [1] bezeichnet haben soll, kann nicht geschehen sein. Nun aber vollends die erzählte Geschichte selbst! Der Statthalter will gegen die Hohenpriester, weil er erkannt hat, dass sie aus persönlichen Gründen gegen Jesus eingenommen sind, die Stimme des Volkes geltend machen, — und giebt trotzdem denselben Hohenpriestern Zeit und Gelegenheit, das Volk aufzuwiegeln! Wie viel Zeit sie wohl dazu gebraucht haben? Bei Marcus und Matthäus wird die Sache erzählt, als liesse sich so etwas schnell mit ein paar Worten machen, wie auf dem Theater. In der Wirklichkeit geht es so nicht. Ferner, wie sehr diese Hohenpriester Jesus auch gehasst haben mögen, — ist es glaubhaft, dass sie als die Ankläger eines Volksgenossen bei dem Heiden öffentlich auftreten wollten? Dass sie sich nicht gescheut hätten, vor der Menge als diejenigen zu erscheinen, welche den Nazarener in den Tod hetzten, nachdem sie gerade aus Furcht vor ihr ihn nur heimlich hatten gefangen nehmen lassen?

Es ist freilich kaum nöthig, sich all diese Fragen vorzulegen. Die Voraussetzung, mit der die ganze Geschichte steht und fällt, ist ebenso unhaltbar. Ein römischer Verwalter, ein Procurator in der Provinz, der einer unterjochten aber immer noch aufsässigen Bevölkerung das Recht ertheilt, sich einen Gefangenen auszusuchen, der in Freiheit gesetzt werden solle; das heisst — da Strafgefängniss eine unbekannte Sache war, und von Verpflichtung keine Rede sein kann, denn welcher Senat oder Kaiser hätte solch ein Privilegium anerkannt? — ein Procurator, der aus freien Stücken sich erbietet, einen von denen, die im Gewahrsam ihres Urtheils oder schon der Execution harren, freizulassen und die Wahl des Individuums dem Volke selber — einem lärmenden Haufen oder einer geordneten Vertretung, gleichviel — anheimgiebt: solch ein römischer Statthalter ist einfach eine Unmöglichkeit. Die Vorstellung aber, dass Pilatus

[1] Anstatt mit „euer König“.

gewohnt gewesen sei, dies alljährlich in der Hauptstadt zu thun, und sogar zur Festzeit, wann am ersten Unruhen in der Stadt zu gewärtigen waren [1], ist der vollendete Widersinn, so dass wir weitere Ausführungen dazu uns füglich ersparen können.

Wenigstens den letzten Punkt, dass von einem solchen Recht oder von einer solchen Gepflogenheit keine Rede sein könne, hat Lukas, im Urtheil über derartige Dinge den andern Synoptikern überlegen, klar erkannt. Es zeigt sich daran, dass er die Volksmenge nicht aus eigenem Antrieb, nicht dazu heraufziehn lässt, um eine herkömmliche Vergünstigung zu fordern. Im Uebrigen hat er die Geschichte nach der von Marcus aufbewahrten Fassung nicht zu sehr modificiert. Das Eigenthümlichste ist seine Verwerthung der etwas unerwarteten Notiz in den Schlussworten des Marcus:

> Pilatus übergab Jesus, nachdem er ihn hatte geisseln lassen, [2] zur Kreuzigung.

Pilatus hat, nach Lukas, sich bereits der Sache zu entledigen gesucht, indem er Jesus sammt seinen Anklägern zu Herodes schickte, worüber wir später zu handeln haben; Herodes aber hat ihn zurückgesandt. Nun ruft der Statthalter „die Hohenpriester und die Regenten und das Volk“ zusammen und macht ihnen den Vorschlag, Jesus, da er ihn keines capitalen Ver-

[1] Diesmal auch noch wider den Wunsch der Regenten, die der Römer als aufrichtige Freunde der bestehenden Ordnung kannte. — Bei Josephus Arch XX, 9, 3 gelingt den Sicariern, zehn von ihren Spiessgesellen und nachher deren noch etliche freizubekommen, nur dadurch, dass sie sich die Fürsprache des einflussreichen Hohenpriesters Ananias zu erpressen wissen. Das ist das historisch einzig mögliche Verhältniss; in der evangelischen Geschichte von Barabbas und Jesus liegt die Sache grade umgekehrt. — Die Anzahl kann Josephus auch noch übertrieben haben.

[2] Marc. 15, 15 *καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ*, Matth. 27, 26 *τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ*. Das sieht so aus, als ob Pilatus Jesus erst hätte geisseln lassen und dann erst zum Kreuz verurtheilt. Indessen ist diese, die johanneische Ansicht, den beiden Evangelisten fremd, und die Ausdrucksweise ist am Ende nur in activer Form, was bei Livius XXXIII, 36 in passiver Fassung lautet: *alios verberatos crucibus adfixit* (Sklaven aus dem Aufruhr des Jahres 196 vor Chr.). *Φραγελλοῦν* ist ohnehin ein Latinismus = flagellare.

brechens schuldig erfunden habe, mit einer Züchtigung davonkommen zu lassen:

„Ich will ihn denn züchtigen, und dann loslassen.“ [1]

Dass das Volk hier mitbestimmen soll, ist nichts als Nachwirkung der Erzählung in ihrer alten Form: die Entscheidung über Jesus und den Barabbas war in jener von der Volksmenge ausgegangen, demnach Lukas hat wenigstens eine Betheiligung des Volkes dabei gelten lassen; lediglich deswegen giebt er an, dass Pilatus nebst den Obern auch dieses zusammengerufen habe. Die Worte

— Er musste ihnen auf das Fest einen Gefangenen loslassen —

gehören, wie die Handschriften vollauf beweisen, dem Lukastext nicht an. Den Vorschlag des Procurators beantwortet die ganze Versammlung mit den Rufen:

„Tödte diesen, gieb uns aber den Barabbas frei!“

Also, wie bei Marcus, nicht Pilatus, sondern die Juden bringen den Barabbas aufs Tapet. — Pilatus nimmt noch zweimal das Wort zu Gunsten Jesu; aber sie schreien ihm nur zu, dass er ihn kreuzigen möge:

Und ihr Rufen drang durch. Und Pilatus beschloss, dass ihr Verlangen geschehen sollte: Er liess den wegen Aufruhrs und Mordes ins Gefängniss Geworfenen los, wie sie forderten, Jesus aber überlieferte er ihrem Begehren.

Man sieht: Lukas hat nichts wirklich Originales.

Der Evangelist Johannes endlich thut des ganzen Hergangs nur im Vorübergehn, nicht als einer besonders veranstalteten Scene, Erwähnung. Er geht, wie Lukas, auf den Marcustext zurück, dessen Inhalt er in die paar Zeilen Cap. 18, 39. 40 zusammendrängt:

Pilatus sagt zu den Juden: Ich finde keine Schuld an ihm. Es ist aber bei euch Gewohnheit, dass ich am Passah Einen freigebe. Wollt ihr nun, dass ich den

[1] παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω. So zweimal: Vers 16 und Vers 22. Meinte Marcus (und Matthäus) die Geisselung zur Einleitung auf die Todesstrafe (worüber näheres im zweiten Theil): Lukas meint eine Stäupung als selbständiges Strafmittel für geringfügige Vergehen.

König der Juden freigebe? Da riefen sie wieder laut: Nicht diesen, sondern den Barabbas! — Barabbas aber war ein Räuber.

Weiter nichts über diesen Zwischenfall. Das Schicksal Jesu ist bei Johannes damit noch nicht entschieden.

Also sämmtliche Redactionen führen auf den Marcustext zurück. Nur aus einer Quelle sind sie geflossen. Aber wie soll die Geschichte dann entstanden sein? Das muss auf irgend eine Weise erklärt werden. Die nächstliegende Erklärung, dass sie wirklich sich zugetragen habe, hat sich als höchst unwahrscheinlich erwiesen, — welche andere lässt sich eher denken? Eine alttestamentliche Stelle, nach welcher sie construiert wäre, ist, soviel wir sehen, nicht zu finden. Eine römische Sitte bei den Lectisternien, auf welche Hugo Grotius den im Evangelium bezeugten Brauch zurückführte[1], die noch heute in den besten Commentaren zur Beglaubigung desselben herangezogen und als analog oder als ähnlich bezeichnet wird[2], — könnte die nicht wenigstens das Motiv zu der Fiction abgegeben haben? Wir meinen, nicht einmal dieses. Denn was Livius im fünften Buch der römischen Geschichte von der Erstreckung des allgemeinen Wohlwollens, welches an den genannten Feiertagen zu herrschen pflegte, auch auf die Gefesselten berichtet, ist nicht, dass man die Gefangenen in Freiheit setzte[3], sondern dass sie ihrer Fesseln entledigt und nachher nicht wieder gebunden

[1] Hvgonis Grotii Annotationes in libros evangeliorvm, Amsterdam apvd Joh. et Cornelivm Blaev 1641, pag. 479: Ad hoc exemplum putem ab Augusto hanc gratiam concessam populo Iudaico, idque mandatis procuratorum fuisse comprehensum. Nam alioqui praesides Romani non habebant ignoscendi libertatem, ut leges nos docent.

[2] So in den Commentaren zum Evangelium des Johannes von Lücke (seit der 2. Auflage im Jahre 1833) und von de Wette (seit der dritten, im Jahr 1845); jetzt noch in Holtzmann's Commentar zu den Synoptikern.

[3] „Die Gefangenen" heisst doch wohl „alle Gefangenen". Letzteres aber ist schon deshalb unglaublich, weil mehrere Lectisternien alljährlich gefeiert wurden. Darüber sehe man den Artikel von H. W. Stoll in Ersch und Gruber's Allgem. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste II, 42. Band (1888) Seite 346. Doch meint Weissenborn in seiner Erklärung des Livius (2. Band, 1874), der Ausdruck sei so allgemein, dass auch an Verbrecher und in Haft befindliche Schuldner gedacht werden könne.

wurden [1]. Waren es Verhaftete, so wurden sie gewiss nicht entlassen und hatte selbstverständlich ihr Process seinen Fortgang. Wahrscheinlich aber ist nur an einen Brauch in den Familien zu denken, wie DIONYSIUS HALICARNASSENSIS, der Zeitgenosse des LIVIUS, nach den Annalen eines PISO, der selbst Censor gewesen, die Sitte beschreibt: zu den Lectisternien seien alle im Gefängniss sitzenden Diener von ihren Herren begnadigt worden.[2]

Die Erzählung scheint irgend ein Factum zum Anlass gehabt zu haben: die Person des Barabbas ist zu concret, als dass man sie für völlig aus der Luft gegriffen halten dürfte. Betrachten wir zunächst den Namen.

Das Barabbas der griechischen Evangelien ist, genau genommen, Umschrift von bar Abba, *Βαραββᾶς* = בַּר אַבָּא. Abba kommt im Talmud als Eigenname nicht weniger Lehrer vor, citierter Autoritäten, aber doch erst aus dem Geschlecht der Amoräer.[3] In früherer Zeit wird der Name, so geschrieben, eher „Sohn des Lehrers“ bedeutet haben, indem die Lehrer wohl schon zur Zeit Jesu manchmal mit Abba „Vater“ angeredet wurden.[4] Dies Abba ist dann auch zum Titel geworden. Abba Schaûl nannte sich ein bekannter Mischnalehrer, der zu der dritten Generation der Tannaîm gerechnet wird. Im Talmud wird einmal einem, der nach Abba bar Abba fragt, geantwortet, es gebe viele Abba's und viele Söhne von Abba's, wen er denn meine.[5] Also wird die Deutung, welche ein Scholion in dem Majuskelcodex S (vatic. aus dem Jahr 949) und mehrere Minuskelhandschriften dem Namen geben: *ὁ βαραββᾶς, ὅπερ ἑρμηνεύεται διδασκάλου υἱός*, schon richtig

[1] Liv. ab urbe condita l. V, 13: vinctis quoque dempta in eos dies vincula; religioni deinde fuisse quibus eam opem dei tulissent vinciri: „man scheute sich nachher, solche, denen die Götter diese Erleichterung verschafft hatten, wieder zu fesseln.“

[2] Dion. Halic., Antt. rom. (ed. KIESSLING, Lips. 1870) XII, 10: *λελυμένων μὲν τῶν θεραπόντων, ὅσους πρότερον ἐν τοῖς δεσμοῖς εἶχον οἱ δεσπόται.*

[3] Verschiedene Beispiele: Rab (†247 p. C.) eigentlich Rab Abba, auch אבא אריכא. — Rabbi Abba II. — Chajja bar Abba. — Schim'on bar Abba. — Rabbi Abba bar Memel. — Abba bar Abba (ca. 200 p. Chr.).

[4] Siehe im Neuen Testament Matth. 23, 9.

[5] Siehe die Stelle in LEVY's Neuhebr. und Chald. WB. unter אַבָּא.

sein.[1] Dass nur die bedeutendsten Lehrer auf den Titel Abba Anspruch haben, ist erst später bezeugt.[2]

Nun kann aber Barabbas auch durch ungenaue Umschrift aus bar rabbân entstanden sein. Da verdient Beachtung die in einer venetianischen Handschrift jenem Scholion beigegebene Notiz, welche, wie WESTCOTT AND HORT hervorheben, ganz gut von Origenes herstammen könnte und den Namen des „berüchtigten Räubers“ griechisch *Βαραμβᾶν* geschrieben hat, was nur auf *bar Rabbân* zurückgehn kann.[3] Sodann hat auch das Hebräerevangelium, wie wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit aus der betreffenden Mittheilung des HIERONYMUS geschlossen werden kann, den Namen in dieser Form gehabt.[4] Rabbân ist das Wort *rab* „Meister“ „Lehrer“ mit der Endung *ân*, ָן, welche vergrössernde Bedeutung hat. Demgemäss wurden zur Zeit Jesu und bis in die Zeit der Mischnaredaction besonders vornehme Gesetzeslehrer so benannt. Im Talmud steht es nachher auch als Gemeinname für die Gelehrten überhaupt.[5] Ein bar rabbân in der evangelischen

[1] In der Appendix zu ihrer Edition des Neuen Testaments p. 19 bekunden WESTCOTT AND HORT Neigung, dieses Scholion dem Origenes zuzuschreiben. Es hebt jedoch an: „In vielen alten Handschriften, die mir vorgekommen, habe ich den Barabbas selber Jesus benannt gefunden“, während eine unzweifelhaft echte Stelle des Origenes (Opp. III, 918, nur lateinisch erhalten) umgekehrt lautet: in multis exemplaribus **non** continetur quod Barabbas etiam Jesus dicebatur, et forsitan recte.

[2] In RAMBAM's praefatio Mischnajoth und im Juchasin fol. 31, 2; 61, 2: wie in BUXTORF's grossem Lexikon angeführt.

[3] Siehe die Stelle bei WESTCOTT AND HORT angezogenen Ortes. Der Name wird in derselben erklärt als „Sohn unseres Lehrers“, also רבן angesehen für רב mit dem Suffix der 1. Person Mehrzahl (רַבָּנָא).

[4] Hieron. im Evangeliencommentar (Opp. VII, 229): *iste in evangelio quod scribitur iuxta Hebraeos filius magistri eorum interpretatur, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus.* Da doch wohl anzunehmen ist, dass *eorum* mit zu dem, was Hieronymus gelesen haben will, gehört, so muss auch er רבן für רב mit Suffix der ersten oder der dritten Person pluralis angesehn haben: im palästinensischen Aramäisch bezw. רַבָּנָא und רַבְּהוֹן.

[5] Nach LEVY, Neuhebr. und Chald. WB. IV, 416 f, wurden zuerst nur die Nesiîm und der zur Zeit der Zerstörung des Tempels hervorragende Jochanan ben Zakkaj רבן rabbân betitelt. Die Nesiîm sind

Geschichte wäre also der Sohn eines angesehenen Gesetzeslehrers gewesen.

Nach dem Allen dürfen wir, ohne die Frage nach der Originalität des Hebräerevangeliums hier zu erörtern, der Vermuthung Raum geben, dass wirklich solch ein missrathener Sohn in der ursprünglichen Erzählung gemeint ist. — Die nähere Bezeichnung desselben mit dem Personennamen Jesus, also „Jesus Barabbas“ ist, wie sich auf textkritischem Wege feststellen lässt, erst in den Handschriften des Matthäustextes entstanden.[1]

Ferner haben wir die Notiz des Marcus:

> Es lag aber der mit Namen Barabbas in Fesseln mit den Aufrührern, die bei dem Aufruhr einen Mord verübt hatten.[2]

Laut diesen Worten müsste in dem Evangelium schon von einem bestimmten Aufruhr die Rede gewesen sein. Da das nicht der Fall, hat schon Matthäus aus der Angabe nicht klug werden können und dies damit bekundet, dass er sie durch das einfache „ein berüchtigter Gefangener, Namens Barabbas“ ersetzt.[3] Lukas dagegen hat die Mittheilung des Marcus dadurch lesbar gemacht, dass er sie so umschrieb, wie sie auf jeden Fall zu verstehen war:

> „Barabbas, der sich wegen eines Aufruhrs, der in der Stadt vorgefallen, und wegen Mordes im Gefängniss befand.“[4]

Die Angabe aber des Johannes „Barabbas war ein Räuber“

die Nachfolger Hillel's, der seinen Stammbaum mütterlicherseits von dem König David herleitete, bis auf R. Juda Nasi. — Bei Levy a. O. 417 Beispiele von der allgemeinen Anwendung des Wortes in späterer Zeit.

[1] In Minuskel- und Italahandschriften, in einer syrischen und in der armenischen Uebersetzung. Origenes bezeugt, dass er sie in vielen Handschriften nicht fand. Siehe die betreffenden Anmerkungen oben zu S. 95, 96 und 102, und Westcott and Hort am angezogenen Orte.

[2] Marc. 15, 7 *ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος, οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν.*

[3] Matth. 27, 16 *δέσμιος ἐπίσημος λεγόμενος Βαραββᾶς.*

[4] Luk. 23, 19 *ὅστις ἦν διὰ στάσιν τινὰ γενομένην ἐν τῇ πόλει καὶ φόνον ἐν τῇ φυλακῇ.* Die Varianten erklären sich sämmtlich aus dieser ursprünglichen Lesart der sinaitischen Handschrift ℵ. Es wurde nach Analogie des *δεδεμένος* von Marc. 15, 7 hier bald aus Vs. 25 *βεβλημένος* bald *βληθεὶς* eingeschoben, was dann zur Folge hatte, dass in vielen Handschriften *ἐν τῇ φυλακῇ* in *εἰς τὴν φυλακήν* oder *εἰς φυλακήν* geändert ward.

erklärt sich aus dem oben erkannten Bestreben des Evangelisten, sich mit diesem Stück der überlieferten Geschichte kurz abzufinden.

Besehen wir die Mittheilung bei Marcus genau, so scheint sie sich auf einen eigentlichen Aufstand gegen die römische Herrschaft nicht zu beziehen, da in diesem Falle die Bestrafung sich nicht auf die an einem Todschlag betheiligten Aufrührer beschränkt haben würde. Was wir jedoch annehmen müssen, ist, dass bei einem gewissen Tumult ein Todschlag vorgekommen war und die Männer, die sich dessen schuldig gemacht hatten, festgenommen und verurtheilt worden waren. Dies Datum lässt das Uebrige, woraus die evangelische Geschichte entstanden sein dürfte, errathen.

Jener Tumult und der Todschlag und seine Ahndung hatten sich durch den besondern Umstand ausgezeichnet, dass der Sohn eines Schriftgelehrten darin verwickelt gewesen war. Derselbe war als ein Mitschuldiger verhaftet worden, dann aber ohne Strafe ausgegangen. Des ehrwürdigen Vaters wegen jubelte das Volk. Vielleicht hatte es dem zu Liebe schon vorher die Loslassung verlangt. — Ein solcher Fall, auch wenn er erst viel später sich ereignete, rief in der christlichen Gemeinde die Reflexion hervor: der Sohn des Rabbân wird freigegeben, seinetwegen demonstriert das Volk, für ihn verwenden sich die vornehmen Juden, auch wenn er ein Mörder ist; unsern Jesus aber haben sie in den Tod getrieben. Weiter getragen, erweckte die Zusammenstellung der beiden Fälle ganz von selbst die Vorstellung, dass sie gleichzeitig und im Zusammenhang mit einander stattgefunden hätten: Pilatus habe auf Verlangen des Volks den Mörder freigegeben, Jesus aber zur Kreuzigung überantwortet. Unter Christen heidnischer Nation that man gar leicht auch den Schritt weiter, das entgegengesetzte Verfahren des Statthalters mit Jesus ebenfalls dem Begehren des Volkes zuzuschreiben; und als man den Nichtjuden Pilatus noch mehr entschuldigen wollte, gerieth man auf die Meinung, Einen habe er wohl freigeben müssen. Ihre letzte phantastische Ausbildung kann die Legende nur irgendwo im Herzen des römischen Reiches, etwa in Rom selbst, erhalten haben, wo ein einfacher schriftstellernder Christ weniger als im Osten der Monarchie Anlass hatte, sich die Stellung eines Procurators in den Grenzlanden klar zu machen.

XV

Jesus in den Händen der Soldaten

Marc. 15, 16—20. Matth. 27, 27—31. Luk. 23, 11. Joh. 19, 1—3.

Nachdem Pilatus, der Volksstimme nachgebend, Jesus hat geisseln lassen und zur Kreuzigung überliefert, erzählt Marcus, wie die Soldaten des Statthalters sich herausgenommen haben, Jesus zu verhöhnen:

> Die Soldaten aber führten ihn ab in das Innere des Hofes (was Prätorium ist) und rufen die ganze Cohorte zusammen, und ziehn ihm einen Purpur an und setzen ihm einen Dornenkranz, den sie geflochten, auf. Und sie fingen an ihn zu begrüssen: Heil dir, König! — und schlugen ihn mit einem Rohr auf den Kopf und spieen ihn an, und huldigten ihm mit Kniebeugen. Und nachdem sie ihren Spott mit ihm getrieben, zogen sie ihm den Purpur aus und seine eigenen Kleider an.

Das in diesem Abschnitt mit „Cohorte" übersetzte Wort *σπεῖρα* steht im Griechischen auch wohl für einen Manipel. Der Sollstand einer Cohorte ist sechshundert Mann: sie umfasst nämlich sechs Centurien, deren je zwei einen Manipulus bilden. Wenn jedoch bei Schilderungen von Vorgängen in einer Stadt, deren Besatzung gerade aus einer Cohorte besteht, ohne nähere Bestimmung der Ausdruck „die ganze *σπεῖρα*" gebraucht wird so kann nur die Gesammtheit dieser Cohorte gemeint sein. Das ist nun in der evangelischen Erzählung der Fall, indem nachweislich eine Cohorte, mit dem Standquartier in der Burg Antonia, die Garnison von Jerusalem ausmachte.[1] — Marcus be-

[1] Man sehe bei Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I (Leipzig 1890) Seite 387.

richtet also, dass die Soldaten Jesus ins Innere des Hofes, oder hinein in den Hof, versteht sich: des Hauses, führten, in oder vor welchem die soeben beendigten Verhandlungen mit Pilatus stattgefunden hatten. Hier lässt er nun „die ganze Cohorte“ zusammenströmen. So ist die Ausdrucksweise eines Erzählers, der seiner Phantasie freies Spiel lässt: Alles, will er sagen, was Soldat war, fand sich nun zu der Verspottung Jesu in dem Hofe ein, die ganze Besatzung, die ganze Cohorte. Dass der Hofraum eines wenn gleich noch so vornehmen Hauses in Jerusalem zu einer so zahlreichen Ansammlung nicht ausreichen dürfte, ist dem Marcus nicht eingefallen. Die Worte „was Prätorium ist“ sind ein fremder Zusatz, der in seinen Text schlecht passt. Man verstehe unter „Prätorium“ was man wolle: weder die Kaserne, noch die Burg Antonia, noch der Palast des Herodes ist ein innerer Hofraum, wie die Worte „was Prätorium ist“, wenn man sie mit zum Texte rechnet, besagen. Sie sind eine durch den Matthäustext veranlasste Glosse.

Matthäus hat das Unmögliche einer Zusammenkunft von sechshundert Mann in dem Hofe eines Hauses bedacht, und aus dieser Versammlung der ganzen Cohorte gefolgert, dass Jesus nach dem Hauptquartier derselben abgeführt worden sei. Ob dies in der Burg Antonia oder sonstwo gewesen, kümmerte den Evangelisten nicht. Er schrieb:

> [die Soldaten] brachten ihn in das Prätorium und versammelten um ihn die ganze Cohorte.

Ein Späterer, der die Evangelientexte mit einander verglich und die Identität ihres Inhalts in den parallelen Stellen voraussetzte, hat zu dem des Marcus die paar Worte an den Rand geschrieben, welche die Bemerkung enthalten, dass mit dem innern Hof, als dem Schauplatz der Verspottung Jesu durch die Soldaten, das bei Matthäus genannte Prätorium gemeint sei.[1]

Eine ähnliche Correctur wie die nachgewiesene bringt Matthäus weiter an, indem er für den Purpur „einen rothen Mantel“ setzt: die Soldaten hatten doch nicht eben zuvor einen Palast geplündert? Es wird wohl nur ein rother Mantel ge-

[1] Matthäus: *παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον.* Marcus: *ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς *ὅ ἐστιν πραιτώριον*.*

wesen sein, meinte dieser Evangelist und schrieb „zogen ihm einen rothen Mantel an“.[1] Ferner hat Matthäus dem Einfall Raum gegeben, dass die Soldaten, da sie Jesus als König persiflieren wollten, ihm das Rohr wohl zunächst wie ein Scepter in die Hand gelegt haben dürften. Im Uebrigen schliesst sich seine Darstellung, in eigner neuer Redaction, ganz an die des Marcus.

Lukas hat diese Verspottung nicht berichtet, die Hauptzüge aber der Erzählung, wie wir später noch entdecken werden, an andern Stellen verwerthet.[2] — Johannes geht wieder blos auf den Marcustext zurück, auch hier soviel wie möglich kürzend. Da er in diesem Bestreben anstatt der mit einem Rohr auf den Kopf versetzten Schläge einfach „Hiebe“ (*ῥαπίσματα*) hat, so fehlt das Rohr in seiner Darstellung gänzlich. Die Abführung und die Versammlung der ganzen Cohorte berichtet er nicht (obgleich er letztere, wie Cap. 18, 3 verräth, gewiss gekannt hat), weil in seinem Evangelium die Geisselung und Verspottung durch neue Versuche des Statthalters, Jesus das Leben zu retten, von der Ueberlieferung zum Kreuzigen getrennt ist.

[1] *καὶ ἐνδύσαντες αὐτὸν χλαμύδα κοκκίνην.* So ist zu lesen, weil die Worte *περιέθηκαν αὐτῷ* durchaus keine feste Stelle im Texte haben und dazu entbehrlich sind. Vergleiche die Handschriften B und D mit den übrigen, Origenes mit sich selber, und die Italahandschriften unter einander. Sie stammen aus Marcus: *περιτιθέασιν* dem folgenden *ἐπέθηκαν* gemäss ins Perfectum gebracht. Michelsen hatte, Het Evangelie van Marcus S. 183, eine schöne Vermuthung, welche das holperige *περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον* Marc. 15, 17 daraus erklärte, dass der kanonische Redactor aus Versehen *ἐνδιδύσκουσιν* anstatt *ἐκδιδύσκουσιν* gelesen hätte. Der ursprüngliche Text würde gelautet haben: *καὶ ἐκδιδύσκουσιν αὐτόν, πορφύραν περιτιθέασιν αὐτῷ, πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ.* Das erste Versehen hätte die Trennung von *πορφύραν* und *περιτιθέασιν* nach sich gezogen, und diese zur Folge gehabt, dass die fünf letzten Worte als überflüssig ausgelassen werden mussten.

Indem jedoch auf Grund des vorliegenden Materials die Lesart *ἐνδύσαντες* für Matthäus festzustellen ist, muss auch der von ihm einzig benutzte vorkanonische Marcus *ἐνδιδύσκουσιν* gehabt haben, wodurch jene Vermuthung hinfällig wird. Sie leidet ausserdem an der nicht eben wahrscheinlichen Voraussetzung, dass der Redactor, als er seinen Irrthum merkte, lieber fünf Worte (und nach Michelsen noch mehr) unterdrückt als einen Buchstaben corrigiert haben sollte.

Es bleibt also auch diese Scene nur mehr nach dem Marcustext zu erklären.

Ihre Geschichtlichkeit liesse sich annehmen, wenn Matthäus den ältesten Text hätte. Es lag ja wohl in dem Charakter römischer Söldlinge, die gehört hatten, dass dieser jetzt ihnen preisgegebene Mensch König der Juden sein wolle, ihn als solchen aufzuputzen und zu verspotten. Eben darum aber lässt sich auch schon denken, dass die Scene aus dem Charakter der Soldatesca heraus erdichtet sei. Dass es wirklich der Fall ist, wird durch die unwahrscheinlichen Züge, die der Geschichte grade in ihrer ursprünglichen Fassung anhaften, entschieden.[1]

Eine ganze Cohorte, die Besatzung der Burg Antonia, in den Hof eines Hauses zusammengerufen, um der Verhöhnung eines Verurtheilten anzuwohnen, wiederum als ob sich das so ohne weiteres machen liesse und die Soldaten überhaupt nichts anderes zu thun gehabt hätten! Ein Purpurgewand im Besitz der Soldaten, welches sie wohl eigens dazu nicht längst verkauft haben, um es jetzt mit Blut und Speichel zu beschmutzen! Bei dem Allen darf doch für wahrscheinlicher gelten, dass das Ganze erdichtet ist, wobei dem Autor derartige Schwierigkeiten entgangen sind. Dass der Messias auch verhöhnt worden sei, stand für den christlichen Leser des Alten Testaments aus Psalmen und Propheten fest. Den Soldaten die beschriebene Verhöhnung zuzuschreiben in der Stunde, da Jesus ihnen zur Hinrichtung übergeben war, schon von ihrem Oberbefehlshaber spöttisch als „König der Juden“ bezeichnet, lag, wie oben schon gesagt, recht nahe. Grausam dachte man sich diese Söldner auch bei ihren Scherzen. So bildete die Phantasie im Anschluss an die bereits vorhandene Scene „Jesus vor Pilatus“ diese neue „Jesus in den Händen

[1] Wer die Priorität der bei Matthäus vorliegenden Recension behaupten will, muss natürlich erklären, wie daraus die von Marcus mitgetheilte Form entstanden sein könne. Um noch einen Punkt hervorzuheben: warum sollte Marcus das Rohr in der Hand Jesu abgeläugnet haben? Er lässt die Soldaten wirklich nur mit „einem Rohr“ den Heiland auf den Kopf schlagen. Michelsen meint, Marcus habe nicht verstanden, dass das Rohr ein Scepter vorstellen solle. Wenn aber Marcus für den rothen Mantel einen Purpur setzte, wie hätte er dann des Scepters entrathen mögen?

der Soldaten". Die Ingredienzen der Königstravestie, Purpur und Krone, verstanden sich von selbst.[1] Der Evangelist kann auch gewusst haben, dass die Formel „sei gegrüsst, König der Juden" dem orientalischen Brauch entsprach; vielleicht auch, dass zur Königsweihe ein Kuss gehörte, anstatt welches er dann das Anspeien vornehmen liess.[2] Jedoch ist zu beachten, dass auch schon die Juden Jesus angespieen haben sollten. Hierin gesellte sich zu dem rohen Scherz die Gemeinheit, wie mit dem Dornenkranz die Grausamkeit. Indem der erste Erzähler dies Alles ersann, hat er nichts Anderes gethan, als was auch Matthäus sich erlaubte, als dieser, gleichfalls dichtend, den Ornat durch ein Scepter vervollständigte.

[1] Holtzmann will in seinem Commentar zu den synoptischen Evangelien die Travestie auch durch die in der Apokalypse beschriebene Erscheinung des erhöhten Herrn gegensätzlich bedingt sein lassen. Apok. 19, 12. 13 ist aber doch nur von „vielen Diademen" und einem „in Blut getauchten Gewand" die Rede. Für Purpur und Dornenkrone scheinen mir die allgemeinen Königsattribute so naheliegende Motive abzugeben, dass an weiteres gar nicht zu denken ist.

[2] Dazu hat Hug im fünften Band der Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg S. 8 citiert, was in Abulfedae annales Muslemic. t. II pag. 184 von der Einsetzung des Khalifen Motawakkel Billah erzählt ist: „Es wurde ihm ein Herrschergewand umgelegt und der königliche Kopfschmuck aufgesetzt; dann küsste ihn der Einweihende auf die Stirn und sagte: sei uns gegrüsst, o Fürst der Gläubigen."

Die genannte, „in der Herder'schen Kunst- und Buchhandlung" erschienene Zeitschrift hat von der Hand ihres Herausgebers, des im Jahre 1846 verstorbenen gelehrten Domherrn J. Leonhard Hug, nachstehende mit Bezug auf die Leidensgeschichte immer noch lehrreichen Artikel gebracht, die ich gelegentlich mit Hug III, Hug V und Hug VII citieren werde:

Band III, 1829, S. 158—190: Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums etc. von Dr. H. E. G. Paulus, IIr Theil (Recension desselben).

Band V, 1831, S. 1—109: Kritisch-exegetische Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu.

Band VII, 1834, S. 141—175: Beiträge zur Geschichte des Verfahrens bei der Todesstrafe der Kreuzigung.

XVI

Jesus vor Herodes

Luk. 23, 6—12.

Wir haben die Erzählung von dem Leiden Jesu im synoptischen Berichte jetzt bis an den Wendepunkt verfolgt, wo Jesus zur Kreuzigung hinausgeleitet wird. Von all den Scenen, in welchen der Dulder vor den Obern seines Volks, umringt von diesen und ihren Knechten, sowie vor Pilatus und in den Händen der römischen Soldaten erscheint, ist uns nicht eine vorgekommen, die auf einen Zeugenbericht zurückführte. Die johanneische Erzählung haben wir, so oft wir sie mit in Betracht gezogen, offenbar von der synoptischen Tradition abhängig gefunden. Also Grund genug anzunehmen, dass von dem Widerfahren des Gefangenen bis zu diesem Wendepunkt der Gemeinde nichts bekannt geworden ist. Das Einzige, was für sie feststand, war, dass ein Zusammenwirken der heidnischen mit der jüdischen Obrigkeit stattgefunden hatte, haben musste, um ihren Herrn ans Kreuz zu bringen. Dieser Thatsache konnte die Jüngerschaft gewiss sein, jedoch nur in der ganz allgemeinen Form. Wie es dabei zugegangen, davon wusste man nichts. So, in einfacher Assertion, ohne eine Spur von dichtender Ausmalung, ist jene Gewissheit in Worten des ersten Korintherbriefes, Capitel 2 Vers 8, ausgesprochen:

> Seine Herrlichkeit hat keiner von den Herrschern dieses Weltalters (*οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου*) erkannt; denn wenn sie sie erkannt hätten, würden sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben.[1]

[1] Mit den *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* sind hier m. E. nicht die Engel (O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämo-

Wahrscheinlich dieser Ausspruch, sonst aber das ihm zu Grunde liegende Bewusstsein, hat noch ein paar evangelische Erzählungen ins Dasein gerufen. Man brachte nämlich demzufolge ausser dem Hohen Rath und dem Statthalter auch die übrigen „Herrscher dieser Welt“, von denen man vernahm, dass sie um jene Zeit im jüdischen Lande am Ruder gewesen, mit dem Geschicke Jesu in Verbindung. Zur Ausführung der Scenen, wie Jesus vor ihnen gestanden, gab die Ansicht „Jesus hat vor den Gewaltigen, in deren Händen sein Leiden sich vollzog, geschwiegen, wenigstens kein Wort zu seinem Schutz geredet“ eine bequeme Schablone ab.

Pontius Pilatus hatte in dem überlieferten Leben Jesu von jeher seine feste Stelle. Der bekannteste Name aus der jüdischen Geschichte in der ersten Kaiserzeit war jedoch nicht der seinige, sondern der des Herodes. Der Herodes freilich, der den Namen berühmt gemacht hatte, war gerade in den Jahren, in welchen Jesus etwa geboren sein muss, gestorben, und von den Nachkommen des grossen Königs hat erst lange nach dem Tod Jesu wieder einer in Jerusalem regiert. Ungeachtet dem ist das Phantasiebild „Jesus vor Herodes“ entstanden.

Wir finden dieses nur in dem dritten der kanonischen Evangelien. Lukas bringt es eingereiht in die Scene „Jesus vor Pilatus“ folgendermassen:

> Da Pilatus erfuhr, dass Jesus aus der Herrschaft des Herodes, schickte er ihn zu Herodes, der in diesen Tagen gleichfalls in Jerusalem war. Herodes aber, da er Jesus sah, hatte eine grosse Freude; denn er trug sich schon seit langem mit dem Wunsche ihn zu sehn, weil er von ihm gehört hatte; und er hoffte ihn ein Zeichen verrichten zu sehn. Er legte ihm aber viele Fragen vor; er aber antwortete ihm nichts. Die Hohenpriester aber und Schriftgelehrten standen dabei und verklagten ihn scharf. Herodes aber, nachdem auch er mit seinem

nologie, Göttingen 1888, Seite 12 f.), sondern die menschlichen Machthaber gemeint. Man vergleiche 1. Cor. 2, 6 mit 1, 28, sehe auch 2. Cor. 4, 4 und denke an Matth. 11, 25. — Zu τὸν κύριον τῆς δόξης ist der βασιλεὺς τῆς δόξης griech. Psalm 23, 7—10 in Betracht zu ziehn.

Kriegsvolk ihn verhöhnt und verspottet hatte, liess ihm ein glänzendes Kleid anziehen und schickte ihn so zu Pilatus. — Es wurden aber an diesem Tage Herodes und Pilatus gute Freunde mit einander; vorher nämlich standen sie in Feindschaft gegen einander.

Schwerlich ist dies die ursprüngliche Form der Erzählung. Den so an einander gereihten Sätzen: „Herodes hoffte ihn ein Zeichen verrichten zu sehn. Er legte ihm aber viele Fragen vor; er aber antwortete ihm nichts. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten aber standen dabei und verklagten ihn scharf. Herodes aber, nachdem er mit seinem Kriegsvolk ihn verhöhnt und verspottet hatte —" fehlt ja aller Zusammenhang. Nehmen wir vorläufig an, Lukas habe die Geschichte so verarbeitet; von Hause aus habe sie etwa nachstehenden Wortlaut gehabt:

Man führte nun Jesus zu Herodes. Und Herodes legte ihm viele Fragen vor; er aber antwortete ihm nichts. Und die Hohenpriester und Schriftgelehrten standen dabei und verklagten ihn scharf. Da sprach Herodes zu ihm: Antwortest du nichts? hörst du nicht, wie scharf sie dich verklagen? — Aber Jesus schwieg stille.

Das wäre ganz nach der Schablone. Ja, es wäre nur eine Variante zu der Scene „Jesus vor Pilatus", — und wirklich leicht genug kann hie und da die Lehrtradition den Pilatus mit Herodes verwechselt haben. Dem Evangelisten Lukas aber ist der Gedanke, dass es sich hier nur um eine Verwechslung handle, nicht gekommen, und so nahm er die Geschichte in seinen Plan auf.

Sie wird ihm ganz willkommen gewesen sein. Bot sie ihm doch schon gleich Gelegenheit, seine archäologischen Kenntnisse anzubringen. Wurde die Scene auf den bekannten Namen „Herodes" erzählt, — Lukas war in der Lage festzustellen, dass es nicht etwa der grosse König, sondern nur der galiläische Tetrarch gewesen sein könne, der sich ausnahmsweise eben damals zu Jerusalem aufgehalten haben müsse. Ferner hatte die Geschichte den Werth, dass durch sie das Zeugniss für die Unschuld Jesu von Seiten eines unparteiischen Richters verdoppelt wurde. Solch ein Zeugniss soll die Zurücksendung des Ge-

fangenen an den Procurator bedeuten. Sagt doch Pilatus nachher zu den Juden:

> Ebensowenig wie ich hat Herodes einen Grund einer Anklage an ihm gefunden, denn er hat ihn mir zurückgeschickt.[1]

Planmässig wie überhaupt hat Lukas schon von langer Hand auf diese Scene vorbereitet. Eigens ihrethalben im neunten Capitel dem synoptischen Berichte, dass das Gerücht von der Wirksamkeit Jesu an den König gelangt sei und wie dieser es aufgenommen habe, die Worte zugesetzt:

> Herodes trachtete nach einer Gelegenheit, Jesus zu Gesichte zu bekommen.[2]

Dieser Angabe entspricht nun in der Leidensscene Vers 8:

> Herodes aber freute sich sehr, als er Jesus sah, u. s. w.

Einen andern Zug hat Lukas, gleichfalls auf die Scene am Todestag abzielend, ganz neu in die Geschichte der galiläischen Wanderungen eingeführt: Jesus übersendet durch etliche Pharisäer dem Herodes eine Botschaft von seinem Wirken und von seiner bestimmten Absicht nach Jerusalem zu gehn.[3]

Wie Lukas die Gegenwart des Herodes in der Hauptstadt von Judäa sich erklärt hat, ist zweifelhaft. Derselbe soll doch nicht auf jene Botschaft hin Jesus nachgereist sein? Vielleicht setzt der Evangelist voraus, der König, dessen Geschlecht sich ja zum Judenthum bekannte, sei wegen der Passahfeier hergekommen. Nicht unmöglich auch, dass die Aussage:

> Es wurden aber Pilatus und Herodes an jenem Tage Freunde mit einander

die Sache erklären soll. Sie wird zwar gewöhnlich so aufgefasst, dass die höfliche Ueberweisung des galiläischen Verklagten an seinen Landesherrn von Seiten des Römers die Freundschaft erst gestiftet habe. Die Aussage kann indessen ebensowohl eine nachholende Bemerkung des Evangelisten sein, mit welcher er dem Einwand begegnen wollte, dass doch laut einer ihm be-

[1] So Vs. 15. Holtzmann erklärt: „nicht einmal Herodes, welcher doch als Jude sich besser darauf verstehen muss.“ — Der König hat eben keinen Anlass gesehen, seine Strafgewalt an diesem Unterthan auszuüben.

[2] Cap. 9, 7—9.

[3] Cap. 13, 31—33.

kannten Ueberlieferung, oder naturgemäss durch ihre nachbarliche Stellung, Pilatus und Herodes Antipas auf gespanntem Fusse zu einander gestanden haben.[1] Dann würde die Mittheilung bedeuten, es sei eben damals eine Aussöhnung der beiden Nebenbuhler im Werke gewesen, die an jenem Tage zum Abschluss kam, weshalb man sich über die gegenseitige Gefälligkeit in dieser Sache nicht wundern möge. Der Besuch des Herodes in Jerusalem hätte dann schon den Zweck einer freundschaftlichen Annäherung gehabt. Nahegelegt wird diese Auffassung durch die Parallele, welche Lukas dem Abschnitt der Leidensgeschichte Jesu in der Geschichte des Paulus gegeben hat.[2] Beide, Paulus wie Jesus, finden wir von den Hohenpriestern und ihrer Partei verfolgt, beide nicht allein von einem römischen Procurator, sondern auch von einem König Herodes für unschuldig erklärt. In der Apostelgeschichte bringt Festus den Fall des Paulus bei dem König Agrippa zur Sprache, weil jener, wenn er sich nicht auf den Kaiser berufen hätte, der Jurisdiction desselben anheimgefallen sein würde. Um aber dem neuen König einen Gefallen zu erweisen, lässt der Procurator ihm den Gefangenen dennoch vorführen. So hatte nach Lukas auch Pilatus den Nazarener zu seinem Landesherrn geschickt, nicht weil er dazu verpflichtet war, sondern, wenn schon um sich selber des Geschäftes zu entledigen, doch zugleich aus Courtoisie. Nun soll in der Geschichte des Paulus Agrippa nach Cäsarea gekommen sein, um den Procurator zu begrüssen,[3] — bei der so weit getriebenen Parallele dürfte auch ein ähnliches Motiv für die Reise des Herodes nach Jerusalem vorausgesetzt sein. Indessen lassen wir die Frage unentschieden.

[1] Man kann an Competenzstreitigkeiten denken, oder mit Schleiermacher das Verhältniss so bestimmen: „es war eine Eifersucht zwischen beiden, Herodes suchte auch wo er nicht zu gebieten hatte sich einen Anhang zu verschaffen unter dem Volk für alle vorkommenden künftigen Fälle, und die römische Obrigkeit musste argwöhnisch darauf sein". Siehe Seite 436 im sechsten Band der sämmtlichen Werke, Berlin 1864: Das Leben Jesu, Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahre 1832 gehalten, herausgegeben von K. A. Rütenik.

[2] Act. Cap. 21—26.

[3] Act. 25, 13.

Soviel ist bereits nachgewiesen, dass Lukas die Scene „Jesus vor Herodes“ nicht ohne schriftstellerische Kunst mit der überlieferten Geschichte verknüpft, speciell in die Scene „Jesus vor Pilatus“ eingeflochten hat. Nur das Eine hat er nicht vermeiden können, dass durch diese Erweiterung die ohnehin stark in Anspruch genommene erste Hälfte des Tages, an welchem Jesus um die sechste Stunde schon gekreuzigt war, vollends überfüllt erscheint.

Einigermassen hat der Evangelist selbst diesen Uebelstand empfunden. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass er aus diesem Grunde die Verhöhnung Jesu im Prätorium gestrichen hat. Man beachte nur, wie er sie doch eigentlich nur aus dem Hofe des römischen Quartiers in die Behausung des Herodes verlegt hat. Es ist das wieder ganz lukanische Manier. Er will Zeit gewinnen und mag sich doch keinen Zug des Ueberlieferten entgehen lassen; will ändern, kann aber nicht über sich gewinnen, eine Vorstellung gänzlich zu unterdrücken. Jesus soll dennoch von einem Soldatenhaufen verhöhnt worden sein: darum hat Lukas nun „das Kriegsvolk des Herodes“ in die Scene gebracht, als ob dieselbe nicht im Herzen einer römischen Provinz verliefe, und obgleich für eine Verspottung Jesu die „dabeistehenden“ Juden die geeignetsten Kameraden des Königs abgegeben haben würden.[1]

Auch das Kleid, welches Herodes Jesus anziehen lässt, bevor er ihn zu Pilatus zurückschickt, erklärt sich aus der Bezugnahme auf die Verhöhnung im Prätorium. Dort legen die Soldaten ihm „einen Purpur“ an. Dass hier anstatt dessen „ein glänzendes Kleid“ genannt wird, darf uns nicht beirren. Vielleicht hat Lukas gemeint, ein König werde nicht gerade mit dem königlichen Purpur seinen Spott getrieben haben. Sonst aber ist durch den Glanz die Purpurfarbe ja nicht ausgeschlossen

[1] Es ist nicht nur von ein paar Leibgarden die Rede, welche ein ausländischer Fürst auf Reisen durch des Kaisers Land am Ende mit sich führen durfte. *Ὁ Ἡρώδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ* ist „Herodes mit seinem Kriegsvolk“, buchstäblicher „mit seinen Kriegshaufen.“ — Nach Aberle a. O. 48 f. hätte Lukas den Ausdruck, als einen pompösen, gewählt, um seinen Lesern, römischen Staatsmännern, fühlbar zu machen, wer bei dieser Scene eigentlich zu verlachen gewesen sei.

und hat Lukas nur den Ausdruck variiert. — Befremden könnte wohl, dass genau nach dem Text die Bekleidung mit diesem Gewand nicht mehr zu der Verspottung, sondern zu der Zurücksendung des Gefangenen zu gehören scheint. Der Umstand klärt sich aber auf, wenn man die Redaction des ganzen Abschnittes betrachtet. Da ist erzählt, dass die Hohenpriester Jesus scharf verklagten; darauf jedoch nur, dass Herodes und sein Tross ihn verspotteten. Das durch erstere Mittheilung erregte Interesse bleibt ganz unbefriedigt, die Stelle von der Verhöhnung wirkt störend und scheint einen auf die Anklagen der Juden bezüglichen Ausgang der Scene verdrängt zu haben. Wie der ursprüngliche Schluss gelautet haben dürfte, ist oben schon angedeutet. Hat nun der Evangelist denselben durch eine Nachbildung der Verspottung im Prätorium ersetzt, so kann er die Notiz von dem Kleid, in welchem Jesus verhöhnt wurde, nachträglich eingeschaltet haben.[1]

Somit erklären sich alle Abweichungen der Perikope Luk. 23, 6—12 von ihrer oben (Seite 113) aufgestellten Grundform aus der Art, in welcher Lukas die evangelische Geschichte neu erzählt hat. Eine besondere historische Ueberlieferung liegt dem Abschnitt keineswegs zu Grunde.

[1] Es sind nur die drei Worte *περιβαλὼν ἐσθῆτα λαμπράν*.

XVII

Jesus vor Annas

(die johanneische Scene „Jesus vor dem Hohenpriester")

Lukas hat in seinem Evangelium zu Anfang des dritten Capitels die Herrscher, welche um die Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu in den jüdischen Landen schalteten, hergezählt. Von diesen gehören vier dem Schauplatz der Wirksamkeit Jesu an, nämlich ausser dem Tetrarchen von Galiläa Herodes und dem Verwalter von Judäa Pilatus noch die beiden Hohenpriester Annas und Kajafas.[1] Lukas selbst nahm die Herodesgeschichte auf, Matthäus hat den Namen des Kajafas in die Geschichte des Processes vor dem Hohen Rath eingeführt: fehlte nur noch eine Annasgeschichte.

Die bescheert uns Johannes. Sie lautet, Cap. 18, 19—23, wozu die Einleitung in Vers 13 f. und der Ausgang in Vers 24:

Die Jesus festgenommen hatten

> führten ihn zuerst zu Annas; der war nämlich Schwiegervater des Kajafas, welcher dieses Jahres Hoherpriester war. Kajafas aber war es, der den Juden gerathen hatte, dass es besser sei, es sterbe ein Mensch für das Volk.
>
> Der Hohepriester nun fragte Jesus über seine Lehre. Jesus antwortete: Ich habe freimüthig (παῤῥησίᾳ) zu der Welt geredet; ich habe allezeit gelehrt in Synagoge und Tempel, wo alle Juden zusammengekommen, und habe nichts im Verborgenen geredet. Was fragst du mich? Frage die es gehört, was ich zu ihnen geredet habe; siehe, die wissen was ich gesagt.

[1] Auch die jüdischen Volksobern werden ἄρχοντες genannt, nicht nur in den lukanischen Schriften, sondern auch Matth. 9, 18; Joh. 3, 1; 7, 26. 48; 12, 42.

Als er aber dies gesagt, versetzte einer von den Dabeistehenden (oder: ein dabeistehender Diener) Jesus einen Hieb[1] und sagte: So antwortest du dem Hohenpriester? Antwortete ihm Jesus: habe ich übel geredet, so gieb an was [darin] Uebles war. Habe ich aber recht geredet, warum schlägst du mich?

Annas seinerseits schickte ihn gebunden zu Kajafas dem Hohenpriester.

Wer die Scene ohne die hier mit angezogenen Einleitungs- und Schlusssätze liest, muss fragen, ob denn das eine Annasgeschichte sei: Jesus steht ja vor dem Hohenpriester, und der Name des Hohenpriester wird in ihr nicht genannt. — Bevor wir dies näher erörtern, möge die johanneische Mache der Scene kurz nachgewiesen werden.

Der Verfasser hat bei den Synoptikern die Worte, welche Jesus bei seiner Gefangennahme an die Feinde richtet, gelesen und indem er nicht wie Lukas sich dafür entschied, die Hierarchen, als die eigentlichen Adressaten, mit über den Qidron kommen zu lassen, hat er sie zurückgestellt bis zu dem Moment, wo Jesus jenen vorgeführt ist. Von den Worten:

„Täglich war ich bei euch im Tempel, lehrend —“[2]

ist

„Ich habe allezeit gelehrt in Synagoge und im Tempel“

ein deutliches Echo. — Aber hatte Jesus nicht jede Rechtfertigung verweigert? Sagte nicht die Tradition, er habe geschwiegen? Freilich, aber bei Lukas standen doch auch schon die Worte:

„Wenn ich es euch sage, so glaubt ihr nicht,“

und dazu kam, dass der Evangelist sich nicht enthalten konnte, ihn, der das Wort des Lebens ist, reden zu lassen. — Sollte dabei jener Hinweis auf den täglich wiederholten Act des öffentlichen Lehrens zur Verwendung kommen, so war eine Frage des Hohenpriesters über die Lehre Jesu vorauszusetzen, eine Frage, die Jesus dazu berechtigte, mit dem Hinweis jetzt die Auskunft zu verweigern: so bekam das überlieferte

„Er aber schwieg und antwortete nichts“

dann schliesslich doch noch Recht.

[1] ῥάπισμα wie Marc. 14, 65, siehe die Anmerkung zu S. 69.

[2] Marc. 14, 49 (Matth. 26, 55. Luk. 22, 53).

Auf eine Frage des Hohenpriesters die Antwort zu verweigern, verstiess natürlich gegen den der geistlichen Obrigkeit schuldigen Respect. Leute, die Jesus für einen gemeinen Sterblichen ansahen, mussten darauf reagieren — und nun stellten sich weitere Reminiscenzen aus der synoptischen Geschichte ein. War nicht Jesus von den Knechten der Juden misshandelt worden, bei Lukas vor, bei Marcus nach der Scene vor dem Hohen Rath? Der neue Evangelist zahlt beiden seinen Tribut, indem er die Misshandlung in die Mitte legt, sie jetzt gleich vor dem Hohenpriester eintreten lässt: zwar nur mit Einem Hieb, doch ohne zu versäumen, sich sowohl von Marcus als von Lukas mit je einem Stichwort quittieren zu lassen.[1]

Aber Johannes müsste nicht er selber gewesen sein, wenn er nur Hergebrachtes neu combiniert und nicht zugleich etwas aus seiner Gedankenwelt darin zum Ausdruck gebracht hätte. Wir vernehmen es in einem Wörtchen, durch welches er die synoptische Erinnerung Jesu an sein Lehren im Tempel zu einer Kundgebung des Weltheilandes umstempelt:

„Ich habe rückhaltslos geredet zu der Welt.“

Dies ist nicht dasselbe, wie wenn da in deutscher Sprache stünde „vor aller Welt“. Im Original steht das Wort für „Welt“ κόσμος, welches mindestens die Menschenwelt in ihrer Gesammtheit andeuten muss. Demgemäss enthält die Aussage nicht was Jesus dem Hohenpriester, sondern was nur der Evangelist seinen Lesern hat sagen können und wollen. In dem Ausdruck, der oben mit „freimüthig“ und „rückhaltslos“ wiedergegeben ist, kommt er ohnehin auf seine eigene Sprache zurück: Cap. 11, 54 παρρησίᾳ. Ueberhaupt liegt in der Ausprägung,

[1] Cap. 18, 22 stammt ῥάπισμα aus Marc. 14, 65, wie im folgenden Verse das δέρειν aus Luk. 22, 63. Beide Ausdrücke lagen nicht eben nahe. — Anstatt einen Hieb (ῥάπισμα) würde man viel eher einen Schlag auf den Mund erwartet haben, wie in der Apostelgeschichte Cap. 23, 2 der Apostel Paulus auf Befehl des Hohenpriesters Ananias einen solchen erhält. Die beiden Erzählungen erinnern ziemlich lebhaft an einander, doch vermag ich nicht wie O. Pfleiderer mit Volkmar einzusehen, dass die Scene „Paulus vor Ananias“ dem Johannes zum Muster gereicht habe. Würde letzterer in diesem Falle wirklich die Vorstellung des τύπτειν τὸ στόμα einer Vocabel des Marcustextes geopfert haben? — Es scheint mir überhaupt zweifelhaft, dass der Evangelist Johannes das zweite Buch des Lukas gekannt habe.

die Johannes der Rede Jesu hier gegeben hat, der Beweis, dass er keineswegs ursprünglicher ist als die Synoptiker. Würde Jesus wohl in Wirklichkeit dem Oberpriester bemerkt haben, dass Synagoge und Tempel Oertlichkeiten seien, wo „alle Juden" zusammenkommen?

Das Ganze ist wieder charakteristisch für die Weise, in welcher dieser Evangelist gleichzeitig dem Ueberlieferten Rechnung zu tragen und doch seinen eignen Kurs zu steuern weiss. —

Johannes sagt schon Cap. 11, 49, dass in diesem Jahre Kajafas Hoherpriester war; hier nennt er ihn in Vers 24 auch ausdrücklich „den" Hohenpriester — und meint damit gewiss den wirklichen, den Hohenpriester in ausgezeichnetem Sinn, der zugleich Präsident des Synedriums war: denn öfter noch redet er von Hohenpriestern in der Mehrzahl, die er gleichzeitig handelnd einführt.[1] Also konnte er zwar auch den Annas für einen Hohenpriester gelten lassen, nicht aber ihn ebenso wie den Kajafas als „den" Hohenpriester schlechthin bezeichnen. Dass dieses in der mitgetheilten Scene dennoch geschieht, ist durchaus störend und ein deutliches Anzeichen davon, dass hier eine Verwechselung stattgefunden hat.

Bekanntlich haben schon die Alten, nicht erst Luther, sondern schon Cyrillus Alex., der Syrer Cureton's und andere, vermuthet, die Notiz „Annas schickte ihn gebunden zu Kajafas, dem Hohenpriester", welche jetzt den 24sten Vers bildet, hätte ursprünglich vor der Scene gestanden.[2] Da bliebe jedoch zu erklären, wie sie denn, und zwar in sämmtlichen ältern Handschriften, gerade an die Stelle gerathen wäre, wo sie so viel Schwierigkeit macht. — Eine andere Bemerkung entscheidet ebenso gegen die Umsetzung. Wie der Text jetzt liegt, ent-

[1] „die Hohenpriester und die Pharisäer" Cap. 7, 32; 11, 47; 18, 3. — „dein Volk und die Hohenpriester" 18, 35. — „die Hohenpriester und die Diener" 19, 6. — „die Hohenpriester der Juden" 19, 21. — „die Hohenpriester" ohne mehr 19, 15.

[2] Am besten ist die Transposition von Rinck construiert worden, welcher sie in Vers 13 zwischen *Καϊάφα* und ὃς ἦν einfügt, *τὸν ἀρχιερέα* streichend. Unsre obigen Bemerkungen sind aber auch gegen diese Conjectur von Kraft. Cf. W. F. Rinck: Lucubratio crit. in acta App., epistolas catholicas et paulinas, Basil. 1830.

hält er eine Scene vor Annas; von dem aber, was bei Kajafas vorgegangen, erfährt der Leser kein Wort: nach dem Vers 24 wird nur noch die zweite und dritte Verläugnung des Petrus erzählt; darauf heisst es sogleich: „sie führten nun Jesus von Kajafas ins Prätorium". Bewirkt man die vorgeschlagene Transposition, so kommt eine Scene vor Kajafas heraus, giebt's aber keine vor dem Annas. Was ist nun wahrscheinlicher, dass der Evangelist den Annas oder den Kajafas leer habe ausgehn lassen? Ohne Zweifel doch das Letztere, nachdem er, er zuerst und mit dem Nachdruck des Vers 13, den Annas in die Geschichte Jesu eingeführt hatte. Welchen Sinn hätte es gehabt, abweichend von der bisherigen Evangelientradition hervorzuheben, dass Jesus erst zu Annas geführt worden, bevor er zu Kajafas kam, wenn nicht auch etwas von der Begegnung erzählt werden sollte? — Sehn wir uns die Worte, mit welchen Johannes die neue Person in die Erzählung einleitet, einmal an, so erscheinen sie recht ungeschickt. Es ist darin mehr von dem Kajafas als von dem Annas die Rede. Aber auch wenn wir den 14ten Vers als Glosse ausscheiden, steht immer noch da, dass Jesus zuerst dem Annas vorgeführt wurde, weil (*γάρ*) dieser des damaligen Hohenpriesters Schwiegervater war: als ob das immer so gewesen wäre, dass Gefangene zuerst vor den Schwiegervätern der jeweiligen Hohenpriester erschienen — was der Evangelist natürlich nicht hat sagen wollen.[1] Der holperige Ansatz kann dadurch entstanden sein, dass er im Begriff gewesen ist, seinen Helden jetzt vor Kajafas zu bringen, sich aber noch im letzten Augenblick dafür entschieden hat, die Scene nicht vor diesem, sondern vor dem Annas sich abspielen zu lassen. Dadurch klärt sich alles auf. Erstlich jene sonderbaren Zeilen zur Einführung des Annas: sie verrathen nur, dass der Gedankengang des Verfassers sich bereits dem Kajafas als dem schon früher (Cap. 11, 49 ff.) genannten damaligen Hohenpriester zugewendet hatte. Zweitens „der Hohepriester" in der dargestellten Scene: sie war schon fertig und auf den Kajafas gemünzt; der Verfasser hielt nicht für nöthig, daran zu ändern,

[1] Es sieht freilich im Eingang von Cap. 11 der Satz *ἦν δὲ Μαρία ἡ ἀλείψασα* bis *αὐτῆς* ebensosehr einer Glosse ähnlich wie Cap. 18, 14 *ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλεύσας κτλ.*

weil der Annas ja doch auch „ein Hoherpriester“ war: dass nun aber die oben nachgewiesene Störung eintrat, ist ihm entgangen.

Was den Evangelisten dazu vermochte, zur elften Stunde noch seinen Plan zu ändern und die Scene nicht vor Kajafas stattfinden zu lassen? Wahrscheinlich hat er die Stelle im Anfang des Lukas[1] noch einmal gelesen:

„unter dem Hohenpriester Annas und Kajafas“

und da er nun die Wahl hatte, seine der synoptischen doch sehr unähnlich ausgefallene Scene lieber dem Annas zugeeignet. Also Rücksicht auf die synoptische Tradition in einem Falle, wo ihm unerwartet die Gelegenheit dazu sich darbot. Dass er solche Rücksicht hier wirklich genommen, wird durch die in seinem Evangelium durchaus zwecklose, aber doch noch nachgetragene Mittheilung, Jesus sei von Annas zu Kajafas und erst von Kajafas ins Prätorium gebracht worden, evident. Denn es giebt nur wenige Züge in dem johanneischen Evangelium, deren positive Beziehung auf den lehrhaften Zweck seines Autors nicht erkennbar wäre. Durch die Meldungen, Vers 24:

Annas schickte ihn gebunden zu Kajafas, dem Hohenpr.

und Vers 28:

Sie führen denn Jesus von Kajafas ins Prätorium

[1] Luk. 3, 2. Vielleicht fing das lukanische Evangelium in der Gestalt, wie es dem Johannes vorlag, mit dem dritten Capitel an. Bekanntlich gab es bei den Juden immer nur einen Hohenpriester auf einmal. Ueber die verwirrte Angabe des Lukas, die Act 4, 6 wiederkehrt, vergleiche man Holtzmann zu Luk. 3, 2 im Handcommentar 1. Aufl. Seite 59.

Aberle hat a. O. S. 13 f. die Ansicht entwickelt, dass eben damals die Römer das Experiment einer „Personaltrennung des Hohenpriesterthums“ gemacht haben, sodass unter dem Procurator Valerius Gratus Annas nur den geistlichen Theil seines Amtes abgetreten, und zur Zeit des Pilatus Kajafas diesen, er aber die mit dem Vorsitz im Synedrium verbundene „weltliche Gewalt“ innegehabt habe. Ein paar Ausdrücke in dem josephischen Bericht Arch. XVIII 2, 2 sollen diese Annahme unterstützen. Es genügt denselben in seinem Zusammenhange zu lesen, um zu erkennen, dass jene Ausdrücke nichts beweisen, und der ganze Bericht der lediglich pour le besoin de la cause erfundenen Combination widerspricht. Die allgemeinen Bedenken, welche sich gegen sie erheben, brauchen wir gar nicht zur Sprache zu bringen.

lässt er nur Raum für eine der synoptischen, speciell der lukanischen entsprechende Scene „Jesus vor dem Hohen Rath". Allein, er markiert sie blos, einen Inhalt hat er für sie nicht mehr. Es hätte, wenn keine Wiederholung der vorigen, nur die Verurtheilung durch das Synedrium folgen können. Diese aber hat Johannes nicht darstellen wollen. Warum nicht, wird sich in unserem nächsten Capitel zeigen. Um den Ausfall zu verdecken, zerlegte er die Geschichte der Verläugnung des Petrus in zwei Hälften und setzte den die zweite und dritte Verläugnung enthaltenden Theil in die Lücke zwischen die Berichte von der Uebersendung des Gefangenen zu Kajafas und von seiner Abführung aus dessen Gegenwart vor den Statthalter.

Diese Aussage über das Verfahren des Evangelisten ist nicht allzu gewagt. Wäre die Verläugnungsgeschichte nicht in der That nachträglich zerschnitten, sondern von vornherein so disponiert worden, so würde Johannes den Petrus haben mitziehn lassen, aus dem Hof des Annas in den des Kajafas, anstatt nur die letzten Worte der ersten Hälfte jetzt zur Einleitung der andern zu wiederholen. Nachdem jene ihren Abschluss in der Schilderung gefunden, wie Petrus sich zu den Knechten stellt und sich mit wärmt an ihrem Kohlenfeuer, sind wir bei den Worten, womit Vers 25 den abgebrochenen Faden wieder aufnimmt:

Simon Petrus aber stand da und wärmte sich

genöthigt, an dieselbe Oertlichkeit zu denken, uns wieder das Kohlenfeuer vorzustellen, welches in dem Hof des Annas angezündet war. Der Erzähler hat es nicht anders gemeint. Sonst würde er jetzt die schöne Gelegenheit nicht unbenutzt gelassen haben, den Blick, mit dem bei Lukas Jesus seinen Jünger zur Einkehr bringt, in seine Darstellung aufzunehmen. Wie gut hätte dieser Erweis der Hoheit Christi zu den übrigen gepasst! Man kann nicht einwenden: Johannes habe sich begnügt, die Synoptiker zu ergänzen, also an dieser Stelle nur andeuten wollen, wie sich's machte, dass Jesus etwas von den Worten der Verläugnung hören und den Petrus habe anblicken können: war es denn etwa ergänzend, zu berichten

„und alsbald krähte der Hahn"?

Der den Hahnenschrei aus den ältern Evangelien wiederholte, würde den vielsagenden Blick des Herrn, „der alle kannte

und von niemandem Zeugniss brauchte über einen Menschen, weil er selbst erkannte, was in dem Menschen war“ [1], nicht verschwiegen haben, wenn er eben die Gelegenheit, bei welcher dieser Blick stattfinden konnte, geschaffen oder absichtsvoll zum Besten der den Lukas lesenden Gemeinde angedeutet hätte.

Indem nun nach Johannes bei der letzten Verläugnung Jesus das Haus, in dessen Hof Petrus sich befindet, bereits verlassen hat, macht er die lukanische Erzählung geradezu unmöglich. Aber auch abgesehn davon erscheint die örtliche Trennung als ein Uebelstand: Jesus ist von Annas zu Kajafas transportiert worden, die Diener aber, welche ihn gefangengenommen haben, sind im Hofe des Annas geblieben, wo Petrus in ihrer Mitte den Herrn verläugnet! Dagegen wird durch die Zweitheilung der Verläugnungsgeschichte nichts gewonnen, als dass der oberflächliche Leser die Scene „Jesus vor Kajafas“ weniger vermisst: diese Theilung ist also wirklich auch nichts als ein Nothbehelf, und als solcher bestätigt sie unsere Ansicht über den Ursprung der Scene „Jesus vor Annas“.

[1] Cap. 2, 24 f.

XVIII

Der Process Jesu vor Pilatus

(Dichtung des Johannes)

Joh. 18, 28 bis 19, 16.

Jesus wird in das Prätorium, aus der Wohnung des Kajafas in die Gegenwart des Pontius Pilatus geführt. Um nicht durch den Verkehr in der Behausung des Heiden sich in religiösem Sinne zu verunreinigen, was sie zum Schlachten und Essen des Passahlammes untauglich gemacht haben würde, stellen die Juden, „die Hohenpriester und die Diener“ [1], sich vor derselben auf. Da nun trotzdem Jesus im Innern des Hauses gehalten wird, ergiebt sich eine Darstellung, nach welcher der römische Statthalter zwischen dem drinnen befindlichen Angeklagten und den draussen stehenden Juden hin und her laufend die Sache zum Austrag bringt, — wunderlich genug.[2]

Die Verhandlungen nehmen damit einen Anfang, dass Pilatus zu den Juden heraustritt und spricht: Welche Anklage bringt ihr gegen diesen Menschen? Sie antworten: Wenn dieser nicht ein Uebelthäter wäre, hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert. Drauf Pilatus: Nehmt ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz.

[1] Nach Cap. 19, 6.

[2] Ein wenig übertreibend fügt Theodor Keim in seiner dritten Bearbeitung der Geschichte Jesu, 2. Aufl. Seite 324 hinzu „wie ein Vermittelnder und Bittender“.

Jetzt die Juden: Uns ist nicht erlaubt, jemanden ums Leben zu bringen.[1]

Dieser erste Wortwechsel stimmt nicht mit dem Umstand, dass die eignen Leute des Statthalters bei der Gefangennehmung Jesu mitgewirkt haben. Um ihn damit zu reimen, müsste man schon annehmen, dass der Procurator den Juden, wenn sie einen festnehmen wollten, seine Truppenmacht zur Verfügung stellte, ohne sich vorher die Gefährlichkeit des Mannes wahrscheinlich machen zu lassen, ohne die Gründe zu kennen und ohne zu verfügen, dass der Gefangene vor ihn selber gebracht werde, den Juden anheimgebend, ob sie ihn noch ausliefern werden: eine Annahme, so bedenklich, wie sie nur im Dienste der Harmonistik vorkommen kann.

Pilatus geht nun zu Jesus hinein und fragt ihn: Du bist der König der Juden? — Der Gefangene erweist dem Statthalter nicht mehr Respect, als vorhin die Volksobern, er richtet an ihn die Gegenfrage: Sagst du das von dir selbst oder haben dir es andere von mir gesagt? — Genau was auch wir wissen möchten, denn Pilatus scheint wirklich aufs Gerathewohl die Frage gestellt zu haben. Thatsächlich baut der Evangelist, ungeachtet er die Juden eine Angabe ihrer Gründe hat verweigern lassen, auf die bei Lukas mitgetheilte und von Marcus vorausgesetzte Anschuldigung. Indessen ist dies nur unwillkürlich geschehen, Johannes bewegt sich weiter in der Richtung seiner eigenen neuen Vorstellung, indem er den Statthalter erwidern lässt: „Bin ich ein Jude? dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert: was hast du gethan?“ — Nun hebt Jesus an: Mein Königreich ist nicht von dieser Welt, sonst stünde ich nicht als Gefangener vor dir! — Pilatus nimmt daraus nur das, worauf es ihm als Richter ankommt: Du bist also doch ein König? — Jesus bekennt, wie bei den Synoptikern „du sagst es“, fügt jedoch eine weitere Belehrung über sein ausserweltliches Wesen in der Welt hinzu: „Ich bin in die Welt gekommen, auch im Fleisch geboren, um für die Wahrheit zu zeugen: jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme!“ — Damit aber wird dem Statthalter, der das Interesse

[1] So Cap. 18, 28—31. Vers 32 scheint interpoliert zu sein: Wiederholung von Cap. 12, 33 (J. H. Scholten verwarf beide Stellen).

des römischen Weltreichs zu wahren hat, der Anhalt, welcher sich ihm eben zu bieten schien, auch schon wieder entzogen. Es ist in der That nicht unwahrscheinlich, dass der Evangelist hier nebenbei die Absicht verfolgt, seinen Mitchristen zu zeigen, wie sie selbst sich zu benehmen haben, wenn sie wegen ihres Glaubens zur Rechenschaft gezogen werden.[1] Für einen Griechen oder Römer aus den bessern Ständen, für einen auch nur halbwegs gebildeten, war die Verschiedenheit der philosophischen Meinungen, ihr Auseinandergehen und ihr gegenseitiger Widerstreit, die bekannteste Sache. Jedes Schulhaupt trug die Wahrheit anders vor und wurde deswegen von dem Nebenbuhler bekämpft und nicht selten auch verläumdet und von dessen Anhängern verfolgt: wenn nun die Sache so lag, dass auch Jesus nur ein den jüdischen Grossen missliebiges Theorem verkündigte, so hatte ein kaiserliches Gericht gar keinen Grund, sich damit zu befassen. „Was ist Wahrheit?“ sagt daher Pilatus, ein Mann, der die Welt kennt und sich in kein Theorem hat einspinnen lassen, — und er meint: jedenfalls nicht eine Sache, die ein vernünftiger Richter als Gegenstand einer Anklage auf Leben und Tod gelten lässt.[2] Demgemäss tritt er nun wieder zu den Juden hinaus, erklärt, dass er an dem Gefangenen keine Schuld finde und ihn freilassen wolle, zumal die Gewohnheit mit sich bringe, auf das Fest einen loszugeben. Die Juden aber bitten sich vielmehr den Barabbas los. — Ohne weitern Grund, als den, die Drängenden zu befriedigen (vielleicht ausserdem, um den Predigteifer des Philosophen für die Zukunft ein wenig zu mässigen), lässt jetzt Pilatus Jesus geisseln. Die Soldaten statten ihn mit Dornenkranz und Pupurkleid aus, und führen ihn so zugerichtet wieder vors Prätorium. Pilatus stellt ihn den Juden vor: „Hier ist der Mensch!“ So-

[1] Theodor Keim, Geschichte Jesu von Nazara u. s. w. III S. 386. So sollen schon nach Hegesippus (bei Euseb. H. E. III, 20) die Neffen Jesu dem Kaiser Domitian erklärt haben, Christi Reich sei weder eine βασίλεια κοσμική noch ἐπίγειος, sondern ἐπουράνιος und ἀγγελική.

[2] Das Wort τί ἐστιν ἀλήθεια bekundet also weder kältesten Indifferentismus noch leichtfertigen Spott. Das Richtige schon bei Ferd. Chr. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien u. s. w., Tübingen 1847, Seite 209 f.

bald jedoch diese seiner ansichtig geworden, rufen sie: Kreuzige, kreuzige ihn!

Nun beginnt die Verhandlung wie von vorne an. Man beachte, wie in der folgenden Scene die Phasen der vorigen sich wiederholen: Zumuthung des Römers an die Juden und deren Antwort 19, 6 f. wie 18, 31. 30; erste Frage des Pilatus an Jesus, worauf dieser die Antwort ablehnt 19, 9 wie 18, 33 f. gereizte Entgegnung des Statthalters 19, 10 wie 18, 35; darauf folgende Belehrungen von Seiten Jesu 19, 11 wie 18, 36 f.; Pilatus will Jesus loslassen, findet aber die Juden hartnäckig 19, 12 wie 18, 39 f.; — „da ist euer König" 19, 14 wie „da ist der Mensch" 19, 5; die Rufe „kreuzige ihn" 19, 15 wie 19, 6. Bemerken wir nun auch, dass Jesus im Anfang der folgenden Scene sich wieder im Innern des Prätoriums befindet (19, 9), also wie im Anfang der ersten, obgleich er zu Ende dieser nach draussen gekommen war (19, 4 f.), so darf schon vermuthet werden, dass der Evangelist die Scene „Jesus vor Pilatus" zweimal gedichtet und schliesslich die beiden Scenen an einander geknüpft habe.

Inhalt der zweiten Scene ist kurz folgender:

Pilatus: Nehmt ihr ihn und kreuzigt ihn, denn ich finde keine Schuld an ihm. Die Juden antworten: Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz gebührt ihm zu sterben, denn er hat sich zu Gottes Sohn gemacht. Das ist dem Pilatus unheimlich[1]: in der ersten Scene ein Skeptiker, ist er in der zweiten ein abergläubischer Heide. Er geht wieder in das Prätorium hinein und richtet an Jesus die Frage: Woher bist du? Da diese Frage vielleicht durch die lukanische Erzählung veranlasst ist, wo Pilatus vernimmt, dass Jesus aus dem Rechtsgebiet des galiläischen Tetrarchen sei, ist wohl anzunehmen, dass er

[1] Man erinnere sich, dass bei den Evangelisten „Gottes Sohn" eine andere Bedeutung hat als „König des Gottesvolks", vollends bei Johannes! Dennoch ist Cap. 19, 8 „Als Pilatus dies Wort hörte, fürchtete er sich noch mehr" schwierig, weil vorher noch gar nicht gesagt ist, dass der Procurator sich fürchtete. Peerlkamp wollte es nach Vers 13 versetzen, und zwar die Worte *μᾶλλον ἐφοβήθη* vor *ἤγαγεν*. Damit wäre ein Zusammenhang hergestellt; allein, dass Pilatus sich fürchtete, muss doch auch hinter Vers 7 gestanden haben.

sie hier stellt, um das Richteramt unter Umständen auf einen andern Landesherrn abladen zu können. Der Wunsch aber, aus der Antwort womöglich die Sicherheit zu gewinnen, dass Jesus kein Gott, sondern ein Sohn der Erde sei, würde mehr unmittelbar aus jener Anklage „er hat sich zu Gottes Sohn gemacht“ hervorgehn. Freilich bekommt der Statthalter diesmal gar keine Antwort. Jetzt sagt dieser: „Du redest nicht mit mir? weisst du nicht, dass ich Macht habe, dich loszulassen, und Macht habe, dich zu kreuzigen?“ [1] — Antwortet Jesus: Du hast keine Macht als die von oben her verliehene. Darum hat der, welcher mich dir überliefert hat, grössere Sünde. [2] — Die Folgerung ist ebenso

[1] Dieses „Macht habe — und Macht habe“ ist ganz wie Cap. 10, 18 johanneische Diction.

[2] Zum Text dieser Stelle bemerke ich, dass Vers 11 im Archetypus unserer Handschriften so gelautet hat:

ουκ εχεις εξουσιαν ουδεμιαν	*κατ᾽ εμου*
ει μη ην δεδομενον ανωθεν.	*σοι*
δια τουτο ο παραδους με σοι	
μειζονα αμαρτιαν εχει	

Die beiden an den Rand gesetzten Ergänzungen sind in den Abschriften, die erste an drei, die andere an zwei verschiedenen Stellen eingeschaltet worden, nur in X fehlt noch *σοι*. Für *παραδούς* haben viele jetzt *παραδίδους*, entweder aus 18, 2, oder weil die Scribenten an die Juden dachten, deren Werk noch nicht vollendet war, und nicht beachteten, dass dieselben nach 18, 30. 35 die Ueberlieferung doch schon vollzogen hatten. Indem man an dem Neutrum *δεδομένον* keinen Anstoss nahm, und diesen Satztheil auffasste: „wenn es dir nicht von oben her gegeben wäre“, musste man für den ersten Vordersatz verlangen „du würdest keine Macht haben“. Es stand jedoch da: „du hast“ und das gab keinen Sinn. Daher schon *BΓΔ* und Kirchenväter des 4. Jahrh. für *ἔχεις* schrieben *εἶχες*. Allein diese Correctur leidet an dem Fehler, dass sie ein falsches Griechisch ergiebt; es müsste heissen *οὐκ ἂν εἶχες*, und die Umänderung wäre zu gewaltsam. Lässt man den Text unverändert, so ist er durchaus nicht zu übersetzen: es kommt kein Sinn heraus. Daher man ihn entweder für hoffnungslos verderbt erklären, oder eine richtige Correctur suchen muss. Eine solche hat wieder einmal der Scharfsinn Michelsen's dargeboten. Er will mit Recht das gute *ἔχεις* unberührt lassen und lieber das schiefe *ην δεδομενον* antasten. Michelsen schlägt vor zu lesen *την δεδομενην*. Der Vorschlag scheint mir sehr empfehlenswerth, und bis kein besserer gemacht wird, übersetze ich ihm gemäss.

Die Schwierigkeit, welche die logische Erklärung des Verses macht, hat noch eine andere Conjectur hervorgerufen, über welche in der ersten Anmerkung auf Seite 132.

unerwartet, da nach einer grössern Schuld gar nicht gefragt war, als schwer zu verstehen. Bei dem grösseren Sünder ist wohl nicht an die jüdische Obrigkeit zu denken, denn diese wird als einheitliche Körperschaft bei Johannes gerade in der Leidensgeschichte nicht erwähnt und es steht auch nirgends, dass Kajafas Jesus dem Pilatus überantwortet habe. Es heisst von den jüdischen Autoritäten immer nur in der Mehrzahl „sie", „die Juden", „die Hohenpriester". Cap. 18, 35 sagt Pilatus: „dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir überliefert". Abgesehen aber von dieser einen Stelle ist im Evangelium immer Judas der Ueberliefernde, und zwar sehr oft. An den Stellen, wo unsere Uebersetzungen „der Verräther" und Formen des Zeitworts „verrathen" haben (Cap. 12, 4; 13, 2. 11. 21; 18, 2; 18, 5), hat der griechische Text überall dasselbe Wort *παραδίδοναι*. Und wiederum gerade bei Johannes sind in jener Nacht am Oelberg die Truppen des Pilatus an der Gefangennehmung betheiligt, sodass in diesem Evangelium wirklich Judas seinen Meister auch an den Statthalter „verrathen", das heisst „überliefert" hat. — Ferner ist der Comparativ „hat grössere Sünde" nicht so zu erklären, dass der, welcher Jesus dem Pilatus überlieferte, um so grössere Sünde begehe, weil er diesen zum Missbrauch einer von Gott anvertrauten Gewalt veranlasse. Denn dann würde ganz unverständlich sein, warum die Folgerung sich nicht an den Pilatus selber gehalten hätte, der, ob dazu von andern angeregt oder nicht, gewiss in erster Linie selbst sich eines um so schwereren Vergehens schuldig machte, indem er nicht nur seine menschliche, sondern die von Gott ihm anvertraute Macht missbrauchte. Nach jener Auffassung hätte also Jesus höchstens sagen können: darum hast sowohl du als der, welcher mich dir überantwortet hat, um so grössere Sünde. — Die in jeder Hinsicht befriedigendste Erklärung ist wohl nachstehende: Wenn du, Pilatus, mich kreuzigst, thust du nur, was Gott, der dir die Macht gegeben hat, der dich zu dieser meiner Leidensstunde als Verwalter existieren lässt, über dich verhängt hat. Darum, wenn du mich zur Kreuzigung übergiebst, ist deine Sünde nicht so gross wie die desjenigen, der mich dir verrathen hat, ohne dazu ersehen zu sein: es kann nur an den Judas gedacht werden, der ja laut Cap. 17, 9. 12 zu denen gehörte, welche der Vater seinem Sohn auf Erden

gegeben hatte, und dennoch den Weg des Verderbens gegangen war. Ob dies, noch dazu in unerwarteter Wendung, dem Pilatus verständlich sein konnte, ist freilich eine andere Frage. Wir erkennen, dass in diesen Worten Jesu der Evangelist über den Pilatus hinweg eine Belehrung an die Leser richten wollte. Was Jesus über die Macht des Statthalters sagt, ist noch im Zusammenhang der Erzählung gedacht. Das Weitere ist eine dadurch veranlasste Reflexion, die nur dem Leser zum Besten gegeben wird.[1] — An den Hinweis auf die höhere Macht anknüpfend, führt die Erzählung fort: Von da an suchte Pilatus ihn loszulassen. „Von da an"[2], als ob er nicht 18, 39 schon einen dahin zielenden Vorschlag gemacht hätte: die Worte sind wiederum nur begreiflich, wenn man annimmt, dass die beiden Scenen ursprünglich nicht zusammengehörten, nicht aus einem Gusse sind. — Weiter: Die Juden aber schrieen: Wenn du diesen loslässt, bist du kein Freund des Kaisers. Jeder, der sich zum König macht, lehnt sich gegen den Kaiser auf: du weisst wohl, dass dein kaiserlicher Herr Vergehen gegen seine Majestät und Machtstellung aufs Schärfste geahndet haben will. Hüte dich, nicht als Beschützer eines Hochverräthers zu erscheinen![3] —

— Da nun Pilatus dies Wort hörte, führte er Jesus hinaus und setzte sich auf einen Stuhl auf dem Platze, „Steinpflaster" genannt, hebräisch *gabbatha*.

[1] Wer diese schriftstellerische Freiheit nicht anerkennen will, wird vielleicht mit PEERLKAMP a. O. S. 117 ff. das Wort *ἁμαρτίαν* streichen wollen, um für das Object des letzten *ἔχει* auf den Accusativ *ἐξουσίαν* recurrieren zu können. Dann soll *διὰ τοῦτο κτλ* heissen: „daraus magst du, Pilatus, ersehen, dass Gott, der mich dir überliefert, grössere [Macht] hat als du." Allein hiergegen spricht erstlich dass der Ausdruck *παραδίδους* dem Verräther, nicht aber Gott angemessen ist (12, 4; 13, 2. 11. 21; 18, 2; vergl. Act. 2, 23; 3, 13; 7, 52 u. s. w.), sodann dass doch nur eine Tautologie herauskäme.

[2] *ἐκ τούτου.*

[3] Die Commentatoren erinnern an die Aussage des Suetonius in seinem Leben des Tiberius cap. 58: indicia maiestatis atrocissime exercuit; und an die Alltäglichkeit der Hochverrathsbeschuldigungen in jenen Tagen laut Tacitus, Ann. III, 38: [maiestatis crimen] tum omnium accusationum complementum erat.

Unverkennbar soll letztere Angabe wieder einmal den Augenzeugen und zugleich eine Localkenntniss bekunden, welche dem Bericht desselben zu entlehnen war. Allein hier vor allem verräth sich die Erfindung. Als wir in dem überlieferten Marcustext und bei Matthäus „das Prätorium“ erwähnt fanden, konnten wir es hingehn lassen, dass in Jerusalem eine Amtswohnung des Statthalters nicht vorhanden war: *praetorium* steht ja auch für das Hauptquartier eines Truppencorps, das Quartier des Feldherrn. Johannes aber setzt ein ordentliches statthalterliches Gebäude, mit einer erhöhten Terrasse, wo der Procurator eine sella curulis aufstellen liess und seines Richteramtes waltete, voraus, — ein Gebäude, welches, soviel wir wissen (und die ausführlichen Geschichtswerke des Flavius Josephus würden uns hier schwerlich im Stiche lassen), nicht existiert hat. Es geht nicht an, wie schon viele gethan haben, dafür ohne weiteres den herodianischen Palast zu substituieren. Allerdings mag dieser Palast, wenn er doch leer stand und ebenso passend wie geräumig war[1], mitunter Procuratoren nebst ihren Leibwachen zur Residenz gedient haben. Allein die Regel scheint dies doch nicht gewesen zu sein. Flavius Josephus berichtet nur, dass Gessius Florus, der letzte Statthalter vor dem grossen Krieg, einmal in dem Palaste Hof hielt. Dieser Florus brauchte und erpresste ausserordentliche Summen, er wird auf einem grossen Fuss gelebt haben. Wer keinen Luxus treiben wollte, nicht eine zahlreiche Dienerschaft mit sich führte, wie sie der Palast erheischte, wird sich lieber in der Antonia oder sonstwo als in den Luxusräumen des Herodes einquartiert haben. Josephus erzählt, im Anschluss an jenen Bericht, wie Florus, da er mit den jerusalemischen Autoritäten und Notabeln eine Zusammenkunft hielt, seinen Stuhl vor demselben hatte aufstellen lassen.[2] Sollte diese Scene dem Johannes vorgeschwebt haben? Wie

[1] Georg Benedict Winer, Biblisches Realwörterbuch, 3. Auflage, Leipzig 1847. 48, unter „Richthaus“. Immer noch das Lehrreichste über den Gegenstand.

[2] Ios. Bell. Iud. II, 148 *Φλῶρος δὲ τότε μὲν ἐν τοῖς βασιλείοις αὐλίζεται, τῇ δὲ ὑστεραίᾳ βῆμα πρὸ αὐτῶν θέμενος καθέζεται, καὶ προσελθόντες οἵ τε ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοὶ τό τε γνωριμώτατον τῆς πόλεως πᾶν παρέστησαν τῷ βήματι.* Von Gerichthalten ist hier keine Rede.

dem sei, immer darf man fragen: wenn Johannes den königlichen Palast gemeint hat, warum hat er dann schlechthin „das Prätorium" geschrieben? Es ist ihm ja sonst grade in diesem Zusammenhang darum zu thun, seine Ortskenntniss, oder richtiger: seine Bekanntschaft mit einigen angeblich jerusalemischen Ortsbezeichnungen, hervorzukehren. Was diese anlangt: Josephus giebt eine ziemlich ausführliche Beschreibung des Palastes [1], die von Johannes angeführten Namen kommen jedoch nicht dabei vor.

Johannes nennt „das Steinpflaster" oder „Steinmosaik", welches „auf hebräisch gabbatha" geheissen haben soll. Ein Wort gabbatha kann aber gar nicht „Steinpflaster", sondern höchstens ganz allgemein „Terrasse" bedeuten, da es nur von גב = „Buckel" „Rücken" „Hügel" „Gipfel" herzuleiten ist. Weder im Talmud noch bei Josephus, wo doch manchmal Anlass wäre, ist diese Oertlichkeit jemals genannt. Dagegen ist bekanntlich der Vorhof des Tempels gepflastert gewesen.[2] Erinnert man sich nun dazu der talmudischen Angabe, laut welcher das Aeltestencollegium „auf dem Gipfel der Höhe auf dem Tempelberg" seinen Sitz hatte,[3] so darf man zwar nicht dem Johannes zumuthen, dass er sich den heidnischen Statthalter an geweihter Stätte gedacht habe, wohl aber für wahrscheinlich erachten, dass der Evangelist eine Notiz oder Nachricht über den Ort, wo in Jerusalem die Sitzungen des Aeltestencollegiums stattfanden, verkehrt verstanden und in seiner Erzählung falsch verwendet hat.[4]

[1] Ios. Bell. Iud. V, 4, 3. 4, vgl. Arch. XV, 9, 3.

[2] Dieses Pflaster, welches ein Marmormosaik gewesen sein soll (vergl. das alte Aruch und Levy's Neuhebr. und chald. Wörterbuch unter רִצְפָּה) kommt auch bei Josephus vor: Bell. Iud. VI, 1, 8 und 3, 2 (λιθόστρωτον).

[3] Aus „Neue Beiträge" von Aug. Wünsche, Seite 560, entlehne ich das Citat: Talmud jeruš. Sanhedrin 18 d זקנים שהיו יושבין על גב מעלה בהר הבית. —

[4] Andere haben an die Lischkat haggazît gedacht, den Versammlungsort des grossen Sanhedrin, welcher laut der babylonischen Gemara (Joma f. 25 a) zur Hälfte innerhalb, zur Hälfte ausserhalb des Tempelvorhofes lag, vergl. Schürer II, 163 und die daselbst angezogenen Stellen. Nach Johannes findet jedoch der Urtheilsspruch des Pilatus vor dem Cap. 18, 28 genannten heidnischen Prätorium statt,

Nun es mit den Ortsangaben so bestellt ist, bringen wir auch den Zeitbestimmungen nicht viel Vertrauen mehr entgegen. Nach Marcus (15, 25) ist Jesus am ersten Ostertag um die dritte Tagesstunde gekreuzigt worden. Damit im Widerstreit sagt Johannes Vs. 14: „Es war Rüsttag auf das Passah, um die sechste Stunde“ — als Pilatus den soeben herausgeführten Jesus den Juden vorstellte: da ist euer König! — Da schrieen sie: Fort, fort mit ihm: kreuzige ihn! — Eben solche Rufe oben nach den Worten „da ist der Mensch“. — Jetzt Pilatus: Euern König soll ich kreuzigen? — Die Hohenpriester antworteten: Wir haben keinen König, als den Kaiser. — Darauf überlieferte er denn Jesus zur Kreuzigung.

Bringen wir von dieser langen Geschichte das was sich schon als unhistorisch erwiesen hat in Abzug, so behalten wir, ausser dem Dialog des Statthalters mit den Juden einer- und mit Jesus andrerseits, nur die Trennung der Geisselstrafe von der Kreuzigung übrig. Die Idee ist eigentlich dem Lukas entlehnt, der den Statthalter vorschlagen liess, Jesus nur zu züchtigen und dann freizugeben. Johannes hat den bei Lukas unausgeführt bleibenden Plan in seiner ersten Dichtung zur That werden lassen: Pilatus versucht wirklich auf diese Weise Jesus das Leben zu retten, lässt ihn geisseln; aber der Versuch scheitert an der Unerbittlichkeit, mit der die Juden seinen Tod verlangen.[1]

und לשכת הגזית heisst nicht „Steinpflaster“, sondern entweder „Halle am Xystos“ oder „Halle aus behauenem Stein“.

Endlich verbietet auch der johanneische Text an ein transportables pavimentum tessellatum zu denken, welches der Procurator auf seinen Reisen mit sich geführt hätte um seinen Gerichtsstuhl darauf zu setzen, wie das von Cäsar berichtet ist (Sueton. Caes. 46). Die Angabe Joh. 19, 13 ist eine topographische, — wozu auch sonst neben der griechischen die aramäische Benennung?

[1] Dass die Geisselung bei Johannes als quaestio per tormenta gemeint sei, hat Hug V, 5 f. aus 19, 4 ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω ἵνα γνῶτε κ.τ.ε. schliessen wollen. Allein, das würde der Evangelist schon 19, 1 ausdrücklicher gesagt haben. Pilatus führt den Gegeisselten hinaus, um zu zeigen, dass er ihn jetzt laufen lassen will.

Da aus dem Verhältniss des Johannes zu den Synoptikern hervorgeht, dass hier vollzogen wird was nach Lukas blos vorgeschlagen war, kann man auch bei dieser Geisselung keine andere Absicht voraussetzen als die von Lukas angegebene, der Erbitterung des Volks diese Satisfaction zu geben, damit es kein grösseres Opfer verlange. Siehe F. C. Baur a. O. S. 210.

Von den beiden Scenen, die Cap. 19, 6 in einander verschlungen sind, ist als historische Dichtung die zweite weitaus die gelungenste. Ein römischer Statthalter kann abergläubisch sein und den Kaiser über alles fürchten. Lediglich vor dem Eigensinn der jüdischen Autorität sich beugen, kann er nicht. Vor ihm können die Juden sich auf ihr Gesetz berufen und kann Jesus einmal schweigen. Antworten, wie die 18, 30 und 34 mitgetheilten, kann er sich nicht bieten lassen. Auch ist die Rede Jesu Cap. 19, 11, zumal wenn wir die zweite Hälfte, als nur für den Leser bestimmt, gar nicht mitrechnen, dem Verständniss des Heiden angemessen; die Reden 18, 36. 37 gehen ganz an ihm vorbei. Unwillkürlich fragt man sich, was wohl der Dolmetscher, den man doch dabei denken muss, daraus gemacht haben werde! Kurz — die erste Scene ist ganz unhaltbar, die zweite könnte sich zur Noth so zugetragen haben. Von hier bis zur Wahrscheinlichkeit ist freilich noch ein weiter Weg.

Ferner: In der ersten Scene ist der synoptische Stoff verarbeitet. Die nach 18, 29 f. unerwartete Frage des Pilatus: „du bist der König der Juden?“ erklärt sich damit, dass die ältern Evangelien sie infolge der jüdischen Anklage darboten. Johannes ist übrigens mit gutem Recht der Ansicht gewesen, dass Jesus sie nicht ohne weiteres bejahen konnte. In seinem Sinn war Jesus zwar ein König, aber nicht der Juden, sondern im Jenseits, und auf Erden nur die Incarnation der ewigen Wahrheit: das durfte Jesus, wenn er sich für einen König bekennen sollte, nicht verschweigen, daher Vers 36 und 37. Darauf folgt die Barabbasgeschichte und die Travestie mit Purpur und Dornenkrone, ganz nach Marcus, nur auf Anregung des lukanischen Vorschlages so geordnet, dass die Entscheidung mit den Rufen „kreuzige ihn!“ erst nachfolgt. Die Motive der Handlungsweise des Pilatus sind verschwiegen: lediglich in dem synoptischen Vorbild zu finden. So ist diese Scene, wie manche andere in dem Evangelium, Umguss des hergebrachten Stoffes mit einem Zusatz johanneischer Theologie.

Die zweite Scene dagegen ist, bei demselben innern Verlauf, doch wesentlich Neudichtung. Ohne auf die Einzelheiten der synoptischen Tradition Rücksicht zu nehmen, schenkt sie dem Pilatus einen Charakter, der seine Haltung erklärt und

ihn zu einer typischen Figur macht: zu dem heidnischen Beamten der, vor höhern Mächten zitternd, sich seiner Gewalt über Schwächere freut. Endlich ist nun noch hervorzuheben, dass in dieser Scene eine andere Auffassung von dem Process Jesu herrscht als in der vorigen. Die Juden, welche dort (18, 30) jede Auskunft verweigern, führen hier ihre Sache vor dem Statthalter, Vs. 7: er hat sich zu Gottes Sohn gemacht und dadurch nach unserm Gesetz sein Leben verwirkt; und Vs. 12 (implicite): er hat sich zum König gemacht. Das ist die richtige Consequenz der Vorstellung, nach welcher die Gefangennahme mit Hülfe römischer Soldaten bewerkstelligt worden: denn die setzt voraus, dass der Statthalter selber Jesus hat gefangennehmen lassen. Als der Evangelist in jene Scene die Cohorte, beziehungsweise die Cohorte und den Oberst aufnahm, hatte er den Plan gefasst, die Sache so, wie sie hier in der zweiten Scene vor Pilatus dargestellt ist, verlaufen zu lassen. Hatte Pilatus die Gefangennahme angeordnet, so verstand sich von selbst, dass Pilatus auch der Richter sein werde — daher der Richterstuhl Cap. 19, 13 mit Zubehör; daher auch kein Gericht der Juden. Die Scene „Jesus vor dem Hohenpriester" konnte nur mehr als eine für das Schicksal Jesu bedeutungslose gefasst werden: im Hinblick darauf hat Johannes die Sitzung des Synedriums, in welcher der Tod Jesu beschlossen wurde, in eine frühere Zeit verlegt, und schon Cap. 11, 47—53 dargestellt.[1] Jetzt durchschauen wir, weshalb, nachdem er dann aus Rücksicht auf die synoptische Tradition seine Scene „Jesus vor dem Hohenpriester" vor den Annas gebracht und eine Scene „Jesus vor Kajafas" angegeben hatte, für letztere kein Inhalt mehr zu finden war. Der Evangelist hatte beschlossen, das Schicksal Jesu in einer Scene zur Entscheidung zu bringen, welche das Verhältniss des Christenthums zu dem gesetzlichen Judenthum einer- und zu dem Heidenthum andrerseits in lehrreicher Weise illustrierte. Dieselbe Rücksicht aber, die ihn bewog, des Kajafas wenigstens zu gedenken, hat ihn auch dazu bewogen, eine Bearbeitung

[1] Ausserdem hat Johannes aus dem Process vor dem Hohen Rath das falsche Zeugniss verwendet, nach welchem Jesus sich anheischig gemacht habe, den Tempel in drei Tagen abzubrechen und aufzubauen. Vergl. oben Seite 68.

der synoptischen Scenen „Jesus vor Pilatus" dem neu erfundenen Stück vorauszuschicken. So ist der langgedehnte Abschnitt Cap. 18, 28 bis 19, 16 entstanden, in welchem zweimal Pilatus sich ins Haus zurückzieht um Jesus privatim zu befragen, zweimal Jesus hinausgeführt wird, zweimal Pilatus ihn den Juden vorstellt, zweimal die Juden ihr „kreuzige ihn!" schreien.

XIX

Excurs II

Ueber die Unwahrscheinlichkeit der Verhaftung Jesu durch die Juden unter Mitwirkung einer römischen Truppenabtheilung.

Wir glauben jetzt nachgewiesen zu haben, dass das Auftreten der Cohorte in der Gartenscene bei Johannes von dem neuen Plan, nach welchem dieser Evangelist das Leiden Jesu hat erzählen wollen, abhängig ist. Dem gegenüber steht die alte Meinung, nach welcher alles Eigenthümliche in dem vierten der kanonischen Evangelien auf Berichte des Apostels Johannes zurückgeht. Die Kunst, zu welcher man seine Zuflucht nehmen muss, um diese Ansicht aufrecht zu erhalten, hat wohl keiner besser verstanden als Moritz von Aberle, dessen bereits mehrfach angezogene Studie: Die Berichte der Evangelien über Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu ein Muster scharfsinniger Harmonistik heissen darf.[1]

Vor allem müssen wir uns gefallen lassen, dass in den synoptischen Ausdrücken, „eine von den Hohenpriestern und Aeltesten hergesandte Menge“ oder nur „eine Menge“, die römische Truppe mit einbegriffen sein soll. Des Weiteren wird geltend gemacht, dass die bekannte Bitte in Gethsemane „nicht wie ich will, sondern wie du willst“ ihrem Wortlaut nach eine feierliche, deshalb dreimalige, Verkündigung der Freiwilligkeit sei, mit welcher Jesus dem Tode entgegenging. Der Evangelist

[1] Theologische Quartalschrift, 53. Jahrg., Tübingen 1871, Seite 3—63. Dr. von Aberle, Professor der katholischen Theologie an der Universität Tübingen, ist im Jahre 1875 gestorben.

Matthäus soll demgemäss die Frage „wen suchet ihr“ und das Niederstürzen der Soldaten vor der Gefangennahme verschwiegen haben, weil sie als ein wirklich angestellter, aber misslungener Versuch der Abwehr gedeutet werden konnte. Marcus und Lukas verschweigen den Vorgang ausserdem, weil man darin eine Beschimpfung oder wenigstens eine Beschämung römischer Soldaten finden konnte, was für das Publicum dieser beiden Evangelisten nicht passte. Thatsächlich aber soll die Verhöhnung Jesu am andern Tage im Prätorium der Racheact der Soldatesca für die am Oelberg erfahrene Demüthigung gewesen sein. — Johannes endlich brauche keine politischen Rücksichten mehr zu nehmen, weil die Stellung des Christenthums gegenüber der römischen Staatsmacht zu seiner Zeit doch nicht schlimmer werden konnte, als sie durch die Erklärung desselben zur religio illicita bereits geworden war; dazu habe er andrerseits auch einen positiven Grund, die Begebenheit mitzutheilen, weil schon Secten aufkamen, die behaupteten, das göttliche Element in der Person Jesu sei während des Leidens von ihr getrennt gewesen.

„So — sagt Aberle — verschwindet der Contrast zwischen den beiden Berichten (dem synoptischen und dem johanneischen) und löst sich zur Harmonie auf.“ Allerdings! — es bleibt nur die Kleinigkeit zu bemerken, dass diese Harmonie mit dem Johannes um den Preis der Harmonie des Matthäus, Marcus, Lukas mit sich selbst erkauft ist: diese Evangelisten, die so peinlich gewissenhaft gewesen sein sollen, dass sie ein abgehauenes Ohr, obgleich die Nachricht davon dem Petrus gefährlich werden konnte, der Ueberlieferung nicht vorenthalten mochten, tragen kein Bedenken, die Betheiligung der heidnischen Macht an der Gefangennehmung Jesu für die Geschichte verloren gehn zu lassen. Seltsam! nachdem sie alles irgendwie Anstössige und Missverständliche ausgeschieden haben, verschweigen sie dennoch die Thatsache, oder verstecken sie doch solchermassen, dass kein Mensch sie je bei ihnen gefunden haben würde, wenn Johannes nicht mit runden Worten von dem Militär geredet hätte. — Contraste aufhebend noch grössere zu schaffen, ist fast ausnahmslos das Schicksal der Harmonistik.

Etwas schlimmer noch wird die Sache, wenn man, um zwei Berichte einander gleich zu machen, den einen vergrössern,

den andern verkleinern will: dann verdirbt man immer beide, wie sowohl die langen als die kurzen Gäste in dem Bette des Prokrustes zu Schanden wurden. Einer solchen Misshandlung der evangelischen Berichte macht sich Bernhard Weiss schuldig. Da soll einerseits bei den Synoptikern der Ausdruck „mit Schwertern und Stöcken“ andeuten, dass die „Menge“, welche gegen Jesus ausgezogen war, nicht nur aus Knechten, sondern auch aus römischem Militär bestand, indem die Juden ihre Diener „höchstens mit Knütteln“ ausrüsten konnten; andrerseits aber soll in dem johanneischen Bericht anstatt der Cohorte „natürlich“ nur ein Commando jener Cohorte, welche die Burg von Jerusalem besetzt hielt, an der Expedition theilgenommen haben: in Wirklichkeit nur ein kleines Commando, noch lange nicht ein Manipel.[1] Ersteres, dass der synoptische Bericht „zwischen regulär Bewaffneten und solchen, die nur mit Knütteln versehen waren, unterscheide“[2], ist ein Fund der Harmonistik Hengstenberg's[3], den Meyer in seinem Commentar abgelehnt[4], und Weiss auch nicht in diesen, wohl aber in Das Leben Jesu aufgenommen hat. Es ist darüber nichts zu sagen, als dass die Erklärung aller Hermeneutik hohnspricht: „eine Menge mit Schwertern und Stöcken“ wird ja nur sagen wer eben keinen Unterschied machen will. Und wenn Weiss der Meinung nicht für seine Harmonistik benöthigte, würde er wohl selber schwerlich annehmen, dass die jüdischen Regenten, indem sie ihre Diener zur Verhaftung eines von Anhängern umringten Mannes bei Nacht an den Oelberg sandten, aus Respect vor den Römern ihnen jede Eisenwaffe verweigert hätten. So gut wie einer oder mehrere von den Jüngern Jesu, werden auch die Häscher zum Theil mit Schwertern ausgezogen sein. — Den zweiten Punkt anlangend hat schon Neander im Leben Jesu nur einen

[1] Man sehe die von Weiss bearbeitete neue Auflage des Meyerschen Commentars zu dem Evangelium des Johannes (7. Aufl. 1886, Seite 633) und Das Leben Jesu von B. Weiss, 2. Aufl. Berlin 1884, 2. Band, Seite 527 f.

[2] So Weiss in der Anmerkung auf Seite 527 f. des Leben Jesu.

[3] Das Evangelium des heiligen Johannes erläutert von Ernst Wilh. Hengstenberg, 3. Band, Berlin 1863, Seite 180.

[4] Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes von H. A. W. Meyer, 5. verbesserte Auflage, Göttingen 1869, Seite 590 f.

Theil der Besatzungscohorte gelten lassen[1]; — wie aber kann Weiss behaupten, es sei „eine ganz grundlose Unterstellung“, dass der Evangelist sich die ganze Cohorte gegenwärtig gedacht habe?[2] Wenn gesagt wird „das Regiment und sein Commandeur“, so denkt gleich jeder an das ganze Regiment und hat man gar keinen Grund an etwas anderes zu denken. Während nun Weiss in der von ihm besorgten Ausgabe des Meyer'schen Commentars schlankweg erklärt, „natürlich“ sei nicht an die ganze Cohorte zu denken, und in seinem Leben Jesu auch die Mitanwesenheit des Chiliarchen als unsicher preisgiebt[3], also von dem Boden des Evangelientextes ganz in die Sphäre der Willkür hinübertritt, erscheint die Ansicht, dass Johannes ungenau berichte, so wie Meyer sie vorgetragen hat, wissenschaftlich discutabel. Dieser meinte, es sei im volksthümlichen Ausdruck aus einem kleinen Detachement die ganze Cohorte geworden, indem ein zu vorliegendem Behufe commandierter Theil derselben, zumal der Chiliarch selbst dabei war, die Cohorte überhaupt repräsentierte. In der That liesse sich ganz gut hören, dass der Evangelist oder die Tradition, aus der er schöpfte, bei dem Chiliarchen an die zu einem Offizier dieses Ranges gehörige Truppe gedacht und ihm daher unwillkürlich auch hier eine solche zugesellt hätte. Wenn nur der Oberst mit kleinem Commando nicht rein aus der Luft gegriffen wäre! Die Voraussetzung ist, dass der Chiliarch von jeher in der Tradition enthalten gewesen, die Cohorte erst später hinzugedichtet worden sei: anstatt dessen haben die älteren Evangelien umgekehrt zwar die Cohorte (bei der Verhöhnung im Prätorium), nirgends aber den Chiliarchen. —

Das Angeführte reicht aus um die Unhaltbarkeit der Versuche zu Gunsten der johanneischen Geschichtstreue darzuthun. Zum Besten aber derjenigen, welche doch einmal die historische Möglichkeit untersucht haben möchten, gehen wir auch auf diese noch ein.

[1] Das Leben Jesu Christi u. s. w. von Dr. August Neander 4. Auflage, Hamburg 1845, Seite 733. Dagegen hat Hengstenberg S. 178 f. die Cohorte ungeschmälert gelten lassen.

[2] In der oben bezeichneten Anmerkung.

[3] In derselben Anmerkung.

Wer von der Erzählung im Johannesevangelium überhaupt etwas erwartet, will natürlich die Hauptzüge der überlieferten Geschichte gelten lassen. Nun erwäge man, ob zu den Hauptzügen nicht manches gehöre, was an alles eher als an die Action einer römischen Kriegstruppe denken lässt: Jesus wird heimlich überfallen; Judas verräth ihn mit einem Kuss; einem Knecht, dem Knecht des Hohenpriesters, wird ein Ohr abgehauen, von den Galiläern wird ausser Jesus keiner gefangen, nicht einer verwundet; der Jünger, der sein Kleid preisgiebt und nackt entflieht, hat offenbar auch nur mit einem Häscher zu thun gehabt. Ferner darf man getrost behaupten: wenn römische Soldaten zur Verhaftung Jesu ausgezogen sind, so haben sie auch Befehl gehabt, ihn nicht andern Händen zu überlassen, sondern selber ihn festzuhalten und ihn ins Hauptquartier des Statthalters zu transportieren.

Gegen diese Einwände ist die Ansicht der Harmonisten nur mit einem erheblichen Aufwand an Phantasie durchzusetzen. Denkbar ist natürlich, dass die jüdischen Obern dem Procurator, der auf das Fest nach Jerusalem gekommen war um dabei zu sein, wenn aus der grossen Volksansammlung aufrührerische Bewegungen entstehen sollten, alsbald nach seinem Eintreffen mitgetheilt hätten, es befinde sich unter den Festpilgern diesmal ein Aufwiegler, natürlich aus Galiläa, der unschädlich gemacht werden müsse. Der Mann stehe nicht ohne Anhang da; wenn also der Statthalter einem Aufruhr zuvorkommen wolle, empfehle sich, ihn womöglich in aller Stille[1] festzunehmen und seine Partei, ehe sie sich dessen versehe, ihres Anführers zu berauben. Ein Mittel um das ohne Lärm zu betreiben sei schon gefunden, da einer von den Vertrauten des Galiläers sich erboten habe ihn zu verrathen. Derselbe werde eine Abtheilung, die der Statthalter dazu commandieren möge, an den Ort leiten, wo Jesus mit höchstens einem Dutzend seiner Anhänger manchmal in der Nacht zusammenkomme. — Dies Alles kann dem Pilatus schon glaubhaft erschienen sein, wusste er doch, wie die Fortdauer der bestehenden Ordnung den jüdischen Aristokraten zugute kam und daher am Herzen lag.

[1] Luk. 22, 6 ἄτερ ὄχλου.

Unwahrscheinlich ist jedoch, dass er sich auf den Vorschlag eingelassen hätte. Sollte er das Schicksal seiner Soldaten einem Menschen wie dem Judas anvertrauen? Wer verbürgte ihm, dass der die Truppe nicht in eine Falle führen würde, etwa in einen gefährlichen Pass, wo die Galiläer ihr auflauern und den Untergang bereiten konnten? Vielleicht wird man nun sagen: gerade dazu, um so etwas zu verhüten, haben die jüdischen Regenten zuverlässige Diener mitgegeben, welche, der Gegend besser kundig als das fremde Militär, den verdächtigen Führer gelegentlich zur Rede stellen konnten. Welche Sicherheit hätte jedoch Pilatus dadurch gehabt? Wer stand ihm gut, dass nicht die Obern selber im Complott waren? Allerdings gereichte das Verhältniss zu den Römern ihnen zum Vortheil, und gewiss hatten sie gezeigt, wie sie dies einsahen und es schätzten, als sie während der in Galiläa gegen den Census entstandenen Erhebung dem Aufstand im Lande nach besten Kräften entgegenarbeiteten. Allein, das war schon dreissig Jahre her, und — sie waren eben Juden, gehörten zu einem Volk mit schwärmerischen Superstitionen: kein Statthalter konnte es verantworten, ihnen blindlings zu vertrauen.

Sodann: Judas hat, nach der synoptischen Ueberlieferung, Jesus mit einem Kuss, einer Begrüssung, besonders kenntlich gemacht, ihn einigermassen von den Andern isoliert, damit man ihn ergreifen möge. Bei Johannes wäre im harmonistischen Interesse anzunehmen, dass das gleiche Verfahren wenigstens verabredet war. Wozu dieses, wenn eine Macht ausrückte, die gewiss hinreichte um das Dutzend Galiläer zu umzingeln und nicht einen entkommen zu lassen?[1] Oder soll etwa, mit MEYER gerechnet, das Commando nicht einmal genügt haben, den Eingang des Gartens so zu umlagern, dass alle, die heraustraten, gefangen wurden? Dann ist vollends undenkbar, dass Pilatus es der Gefahr ausgesetzt hätte, zwischen zwei Haufen fanatischer Juden zu gerathen. — Man muss schon annehmen, dass gemessener Befehl gegeben war, nur den einen Mann, die Hauptperson, gefangen zu nehmen: dann allein mag gelten, dass die römische Truppe sich zurückgehalten habe, um die

[1] Eine Cohorte, Sollstand sechs Centurien; wohl mindestens 600 Mann, denn ein Chiliarch = „Hauptmann über tausend“.

eigentliche Verhaftung den Schergen zu überlassen und blos im Nothfall einzuschreiten, wenn Jesus und seine Begleiter sich widersetzen oder letztere versuchen sollten, ihren Meister zu befreien.[1] Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich der thatsächliche Hergang ungefähr in nachstehender Weise vorstellen:

Die Expedition ist bei dem Garten angelangt. Die Soldaten stellen sich weit genug von dem Eingang auf, dass ein Entwischen der Galiläer möglich bleibt. Die Juden sind dem Thore näher; Jesus aber und die Seinen treten grade heraus. Einen Moment stehn beide Parteien sich unschlüssig gegenüber: die Galiläer zeigen Waffen. Jesus aber ist auf seiner Seite der einzige, der schon jetzt die zweite gegnerische Schaar im Hintergrunde erblickt. Sogleich die Aussichtslosigkeit eines Kampfes erkennend, tritt er einen Schritt vor, um zu verhandeln: da wird er festgenommen. Die Jünger machen einen Anlauf um ihn zu retten, dieser Angriff aber hat unverzüglich das Vorrücken des von ihnen immer noch nicht entdeckten römischen Commandos zur Folge. Nun sie es auf einmal gegen sich heranstürmen sehn, ergreift sie der Schrecken und wenden sie sich zur Flucht. Die durch den Widerstand gereizten Häscher suchen noch etliche von ihnen zu ergreifen, jedoch vergeblich. Bereits Erwischte reissen sich los oder lassen ihr Gewand im Stich: die Römer kommen gar nicht an sie heran; alle retten sich.

Der Gefangene wird jetzt abgeführt — wohin? Einen gefährlichen Menschen, gegen den der Procurator seine Soldaten

[1] Nach Weiss sogar nur für den Fall, dass es bei der Verhaftung oder Abführung Jesu zu einem Volksaufstand kommen sollte; vergl. zu Johannes a. O. und Seite 637. — Aehnlich schon Neander, Seite 733: „wenn Unruhen durch die Theilnahme des Volkes entstehn sollten.“ — Es war aber Nacht? — In einer Anmerkung zu Seite 734 giebt Neander selbst den Grund an, warum trotzdem die Soldaten blos zur Sicherheit für jene Eventualität mitgegeben sein sollen: wenn die Verhaftung sie etwas angegangen wäre, würden sie Jesus nicht den jüdischen Behörden überliefert haben. Dies ist grade was auch wir behaupten. Da jedoch ein Volksaufstand bei dieser Verhaftung eben durch das heimliche Verfahren, in der Nacht und ἄτερ ὄχλου, ausgeschlossen war, das Militär also nur der Verhaftung wegen ausgeschickt sein kann, so folgern wir, dass entweder römische Soldaten gar nicht dabei gewesen sind, oder Jesus sogleich vor den Procurator geführt worden sein muss.

ausgeschickt hat, will gewiss er selbst zuerst vernehmen: was würden sonst die Volksobern mit ihrem Landsmann nicht alles verabreden und durchstechen können! Indessen steht durch die Verläugnung des Petrus fest, dass Jesus in „das Haus des Hohenpriesters“ gebracht wurde. Soll Pilatus sich in jenem Haus, etwa als Gast des Hohenpriesters, aufgehalten haben? Die jüdischen Herren mögen dann zu dem Verhör eingeladen gewesen sein, um ihre Verdächtigung zu erhärten und, wenn der angebliche Aufwiegler vielleicht versuchen sollte, sie in Mitleidenschaft zu ziehen, sich dagegen zu verantworten. Der Heide, ein Unreiner, mit Gefolge bei dem Oberhaupt der jüdischen Religionsverfassung einquartiert, und das zur Festzeit: dies wäre die Krone der ganzen unwahrscheinlichen Construction!

Wer möchte sie — und andere Combinationen würden noch unwahrscheinlicher ausfallen — vertreten, lediglich um die Cohorte und den Oberst des Johannes gegen die Synoptiker aufrecht zu erhalten? Gewiss nicht wer mit uns den Zusammenhang des johanneischen Planes erkannt hat. Der Römer soll nicht nur Jesus zur Execution überliefern, sondern Richter sein in aller Form, als solcher die Unschuld Jesu aufs eclatanteste feststellen und späteren Richtern in den Christenprocessen den Spiegel vorhalten. Dazu gehört, dass Jesus auch von vornherein in seine Hände gefallen, von seinen Leuten gefangengenommen worden sei. Für die Untergebenen des Pilatus aber fand der Evangelist in den älteren Geschichten Marc. 15, 16 und Matth. 27, 27 „die Cohorte“. Auf einer Expedition konnte der Anführer nicht gefehlt haben: so ergab sich von selbst auch die Vorstellung des Chiliarchen.

XX

Excurs III

Ueber die Frage, ob Jesus wirklich auf Anstiften der jüdischen Regenten getödtet worden.

In neuerer Zeit ist von verschiedenen Seiten mit wissenschaftlicher Begründung die Ansicht verfochten worden, dass der Hohe Rath der Juden an dem blutigen Ausgang der Geschichte Jesu ganz unschuldig und auch nachmals gegen seine Gemeinde nicht so feindselig verfahren sei, wie die christliche Tradition behauptet.

Letzere anlangend ist ja in den Evangelien die Vorstellung durchgeführt, dass die Priesterschaft und die Pharisäer das Verderben des Mannes von Nazaret gesucht und betrieben haben. Sie sind die Urheber des Todes Jesu: Pilatus hat sich nur zum Werkzeug ihres Willens gemacht, widerstrebend, seiner bessern Ueberzeugung entgegen, bei den Synoptikern zuletzt der Forderung eines lärmenden Pöbels nachgebend, den „die Hohenpriester“ gegen Jesus verhetzt hatten. Die Männer Israels haben Jesus „durch die Hände der Gesetzlosen“ ans Kreuz geschlagen und umgebracht (Apostelgesch. 2, 23).

Bei der kritischen Betrachtung aber erheben sich sowohl aus den Darstellungen der Evangelisten selbst, als aus den archäologischen Verhältnissen manche und gewichtige Bedenken gegen die herkömmliche Ansicht. Geschichtlich steht fest, dass Jesus sein Leben am Kreuz gelassen hat. Daraus ist mit Sicherheit zu schliessen, dass er nicht von der jüdischen Obrigkeit, sondern von den Römern zu Tode gebracht worden ist.

Wenn jüdische Autoren in neuerer Zeit gern behaupten, diese Todesart sei den Juden gar ein Gräuel gewesen, zu dem sie niemals auch nur hätten mitwirken können, so ist das freilich übertrieben: der im vierten Buche Mose Cap. 25, Vers 4, und im zweiten Samuelis Cap. 21, Vers 6 und Vers 9, gebrauchte Ausdruck הוֹקִיעַ bedeutet schwerlich etwas anderes als „annageln“.[1] Und was das Aufhängen, wofür der Ausdruck תלה oder תלא steht,[2] gewesen, lehrt die Mischna, laut welcher die im deuteronomischen Gesetzbuch enthaltene Bestimmung, dass der Lästerer des Namens Gottes, nachdem er zu Tode gesteinigt, gehenkt werden solle,[3] folgendermassen auszuführen ist:

> „man bindet den Leichnam an einen Pfahl mit Querholz, in der Weise, wie die Schlächter thun“.[4]

Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, dass das Aufhängen oder Henken ehedem anders geschehen sei, als wie die Mischna es beschreibt. Wenn der König David den getödteten Mördern des Isboset Hände und Füsse abhauen und sie dann aufhängen liess bei dem Teich zu Hebron, wird dies doch noch an den einzeln angebundenen oder angehefteten Armen geschehen sein.[5] In dem Buche Ester werden zu Ehren des Judenthums Haman und seine zehn Söhne „an das Holz gehängt“. Der Ausdruck ist immer noch der, mit welchem der Deuteronomiker das Aufhängen der Leichname anordnete: diesmal aber kommt der Haman selber lebendig an das Holz.[6] Endlich ist im Talmud auch die Kreuzigung Jesu mit dem herkömmlichen תלא angedeutet.[7]

[1] Vergl. Fürst in seinem Wörterbuch zu יקע.

[2] Der vollständige Ausdruck ist תָּלָה עַל הָעֵץ, wofür die Septuaginta stets κρεμάζειν ἐπὶ (τοῦ) ξύλου haben. Die Etymologie des Worts wird von Fürst im Wörterbuch zutreffend mit τλάω und τάλαντον „Gewicht“ erklärt, woraus sich die Grundbedeutung „schweben“ ergiebt.

[3] Deuter. 21, 22 f.

[4] Sanhedrin VI, 4 zu Ende. כדרך שהטבחין עושין, nämlich mit dem geschlachteten Vieh.

[5] 2. Sam. 4, 12.

[6] Ester 7, 10; 8, 7; 9, 13 f. תלה על העץ und blos תלה.

[7] Gemara zu Sanhedrin VI, 1 in den intacten Ausgaben: בערב פסח תלאוה לישו und ותלאוהו בערב פסח.

Richtig ist jedoch, dass zur Zeit des grossen Sanhedrin Henkung oder Kreuzigung nur an den Leichnamen Gesteinigter wegen gewisser schweren Vergehen vorgenommen werden konnte. Als Todesart war sie der nationalen Rechtspflege damals fremd. Die Mischna stellt nur vier Todesarten auf: Steinigung, Verbrennung, Erdrosselung und Enthauptung.[1] Also würde die jüdische Obrigkeit, wenn sie freie Hand gehabt hätte, Jesus nicht haben lebendig kreuzigen lassen.

Dass die Juden aber wirklich nicht das Recht behalten hatten, ein Todesurtheil zu vollstrecken, ist nicht nur im Evangelium des Johannes[2] und durch die synoptische Erzählung, sowie durch eine im jerusalemischen Talmud enthaltene Angabe[3] bezeugt, sondern ergab sich fast mit Nothwendigkeit aus den Umständen. Die Römer mussten diese Befugniss den jüdischen Optimaten wohl entziehen, indem sonst letztere, falls sie selbst etwa mit Aufrührern in Verbindung getreten waren, oder unter sich gegen die römische Obmacht conspiriert hatten, immerfort im Stande gewesen wären, unliebsame Zeugen, muthmasslich falsche Mitwissende, zufällige Entdecker des Complottes u. s. w. ohne weiteres aus der Welt zu schaffen.

Also Pilatus hat Jesus kreuzigen lassen. Dagegen hat die Gemeinde Jesu in Jerusalem bis zum Jüdischen Kriege existiert, nach der Apostelgeschichte in einer Stärke von sechstausend Seelen. Die Erzählungen aber von den Verfolgungen der Gemeinden in demselben Buche tragen einen durchaus sagenhaften Charakter, der Paragraph im Josephus, laut welchem Pilatus Jesus „auf Anzeige unserer vornehmsten Männer“ hat kreuzigen lassen, ist von christlicher Hand eingeschoben, und alles was in den Evangelien von Verhandlungen zwischen dem

[1] Mischna Sanh. VII, 1 vergl. auch VI am Ende. Für die vierte Strafe steht ein Ausdruck, der eigentlich blos „Tödtung“ heisst, aus den Erläuterungen in späteren Abschnitten geht jedoch hervor, dass nur Enthauptung gemeint ist. Uebrigens beweisen die Erläuterungen überhaupt, dass nicht gerade Humanität die höchste Maxime gewesen.

[2] Joh. 18, 31.

[3] Sanh. I, 1 und VII, 2 resp. fol. 18a und 24b „Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels wurden die Urtheile über Leben und Tod von Israel genommen“.

Statthalter und den Juden in Sachen Jesu mitgetheilt wird ist nachweislich erdichtet. Die Evangelisten überbieten sich in Einzelzügen, welche die Verantwortlichkeit für den Kreuzestod Jesu auf die Vertreter des Judenthums abzuwälzen geeignet sind: eben dies Bestreben lässt vermuthen, dass das Verhältniss von Hause aus, also thatsächlich, gerade umgekehrt gelegen habe. Die Entschuldigung beweist die Schuld, zumal da sich für jene zwei Motive ersten Ranges nachweisen lassen, deren jedes an sich ausreichen würde, die christliche Geschichtsfälschung begreiflich zu machen und zu rechtfertigen, sofern eine Fälschung überhaupt gerechtfertigt werden kann.

Erstlich gehören die Evangelien schon einer Zeit an, zu der man in den Kreisen, aus welchen sie hervorgingen, für die neue Religion eine Zukunft nur noch in der Heidenwelt erwarten mochte. Da empfahl sich, das Verhältniss des Heilandes zu der römischen Staatsmacht als ein möglichst gutes darzustellen. Aus diesem Gesichtspunkt hat von ernst zu nehmenden Gelehrten der Neuzeit zuerst Dr. Ludwig Philippson im Jahre 1866 die Frage „Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?" verneint und den Satz vertheidigt, „dass es allein die Römer waren, welche Jesus, weil er unter den Juden als Messias auftrat, aus politischen Gründen hinrichteten". Das Einzige, was Philippson noch gelten lassen will, ist, ausser dem Verrath durch Judas, dass der römische Landpfleger „vielleicht durch Juden aufmerksam gemacht", ja auch ohne zurückhaltendes Vielleicht: „dass die Denunciation bei Pilatus von Juden ausgegangen sei." [1]

Zweitens ist auch denkbar, dass die Christen zu einer solchen Darstellung Zuflucht genommen hätten, um sich den Verfolgungen zu entziehen, die mitunter nur deshalb über sie

[1] Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt? Von Dr. Ludwig Philippson. Berlin, Louis Gerschel, 1866, 47 Seiten. Separatabdruck aus der Allgemeinen Zeitung des Judenthums. Die angeführten Stellen bezw. auf Seite 30, 32 und 44. — Ausserdem sei hervorgehoben, weil ich diese Ansicht sonst nirgends gefunden habe, dass nach S. 45 schon Pilatus durch seine Inschrift am Kreuz die Juden in die Sache Jesu zu verwickeln gesucht habe, obschon vergeblich, denn „weil die Lehre Jesu mehr ethischer Art und zum Theil dem Volke zu hoch war, liess dieses schnell von ihm ab".

ergingen, weil man sie mit den Juden zusammenwarf, indem sie für Juden und Judengenossen galten. Namentlich im Anfang der dreissiger Jahre des zweiten Jahrhunderts, als der letzte grosse Aufstand in Palästina den Römern viel zu schaffen machte und die Judenschaft im Reich den schwersten Bedrückungen aussetzte, hatten die Christen alle Ursache, sich von jener loszusagen und für Freunde der Staatsmacht auszugeben. Vor der Zeit sind auch die Evangelien und die Paulusbriefe nicht sicher bezeugt: sie könnten erst jetzt geschrieben sein und zwar eigens zu dem genannten Zweck.

Einen dritten Gesichtspunkt verficht Dr. M. Joël, vielleicht der bekannteste Vertreter der Ansicht, dass Jesus ohne Zuthun der Juden getödtet worden.[1] Hier seine eigenen Worte: „Indem man von den Zeiten des Trajan ab gegen das Christenthum das altrömische Gesetz gegen unerlaubte Verbindungen geltend machte, erinnerte man sich, dass Rom von Anfang an der neuen Religion mit richterlicher Strenge gegenübergetreten war. Nichts gefährlicher im römischen Imperatorenreiche, als die Tradition, dass von vornherein das Christenthum als etwas Staatsgefährliches von Seiten römischer Richter angesehen wurde.“[2] Nun soll, nach des Verfassers Meinung, die evangelische Geschichte der Leiden Jesu geschaffen worden sein, um dieser Gefahr literarisch zu begegnen. Grossmüthig genug erklärt Joël selber zu solchem Verfahren: „Ich glaube nicht, dass es einen moralischen Rigoristen giebt, der die bedrängte Kirche dafür tadeln wollte, dass sie in einem so ungleichen Kampfe gegen heidnische Uebermacht sich dadurch Erleichterung zu verschaffen suchte, dass sie eine Tradition behördlicher römischer Milde zu schaffen suchte, die dem thatsächlichen Verhalten nicht entsprach. Aber da man die Römer nicht eigentlich entlasten konnte ohne einen Sündenbock zu finden, auf dessen Haupt

[1] Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts mit Berücksichtigung der angränzenden Zeiten. Zweite Abtheilung: Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthume in seinen Folgen für das Judenthum. Von Dr. M. Joël, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Breslau. Breslau und Leipzig, Schottländer, 1883.

[2] a. O. Seite 16.

man die Schuld abladen konnte, so traf diese Entlastung mit noch heute drückender Wucht das Haupt der Juden." [1]

Ungeachtet dieser Behauptung macht doch JOËL weiterhin ein nicht unerhebliches Zugeständniss. Er bemerkt mit Bezug auf die evangelische Exposition, das schwer Denkbare liege darin, dass das jüdische Gericht zu einem römischen Tod verurtheilt hätte (was zu denken die Evangelien aber wirklich niemandem zumuthen), und fährt dann fort: „Wir meinen darum, dass wohl ein paar gewaltthätige Machthaber, Priester von dem Schlage, die der Talmud selbst „Frevler" zu nennen keinen Anstand nimmt, dem Pilatus zugestimmt haben können, aber ein an die Bedingungen des jüdischen Verfahrens auch nur der Form nach sich haltendes Synedrium konnte es nicht." [2] Das klingt etwa wie die gewundene Erklärung eines Dr. S. HIRSCH, Grossrabbiner von Luxemburg, in den Archives Israélites vom Jahre 1865: „Die Juden, d. h. die jüdische Religion, Männer, welche das Recht und den Auftrag gehabt, im Namen dieser Religion zu sprechen und diesem Auftrag gemäss zu handeln, haben in keinem Falle die Verurtheilung Jesu veranlasst." [3] Es ist sonderbar, dass weder HIRSH noch JOËL sich auf die Darstellung des Lukas berufen haben, die ihnen wohl gepasst hätte und für deren selbständigen Werth sie die Autorität eines ED. REUSS hätten anrufen können.

Einen rückhaltslosen Nachfolger hatte indessen PHILIPPSON schon ehe JOËL schrieb in dem holländischen und protestantischen Theologen J. W. STRAATMAN gefunden, der im Jahre 1880 sich ganz ähnlich äusserte und zum Schlusse schrieb: „Ich wünschte von ganzem Herzen, dass die Leidensgeschichte Jesu einmal sorgfältig und ganz unparteiisch untersucht würde. Denn ich glaube zuversichtlich, dass solch eine Untersuchung endlich die vollkommene Unschuld der Juden an dem Tod Jesu auf-

[1] a. O. Seite 46 f.

[2] a. O. Seite 68 f.

[3] Ich entlehne diese Stelle der Schrift PHILIPPSON's. — Aehnlich hat in Holland schon seit 1859 ein Herr MOSCOVITER behauptet, nicht die Obrigkeit, sondern eine Jesus hassende Partei habe ihn gefangengenommen und verurtheilt. Man sehe Theol. Tijdschrift V, S. 57—61.

decken wird Dies würde die Aufhebung eines Unrechts sein, eine Schuldentilgung, welche der niederländischen Theologie zum Ruhm gereichen und womit sie Christen und Juden sich zu Dank verpflichten würde." [1]

Seitdem hat die Ansicht namentlich in Holland Schule gemacht. In die Spuren Joël's trat, jedoch in mancher Beziehung selbständig und beachtenswerth, L. Wagenaar, Conrector an dem Seminar der niederländischen Israeliten zu Amsterdam. [2] Unter den protestantischen Gelehrten ist allen voran zu nennen der Professor der Theologie an der Amsterdamer Universität A. D. Loman, welcher den historischen Jesus, dessen Schicksal auf den christlichen Heiland übertragen worden, für einen Jünger des Täufers Johannes gelten lassen wollte, dessen Auftreten ebenso wie das des Busspredigers bei dem theokratischen Charakter des jüdischen Geistes unvermeidlich eine Spitze gegen die Fremdherrschaft gerichtet haben müsse. Pilatus sei nur ganz in seiner Rolle geblieben, als er den Jünger (wie Herodes Antipas den Meister) ergreifen liess und kurzen Prozess mit ihm machte, zumal wenn es wahr sein sollte, dass derselbe mit einer Schaar von Anhängern nach Jerusalem gekommen war und den religiösen Fanatismus des Volks angestachelt hatte. [3] — Es sei denn freilich nicht gerechtfertigt, diese historische Persönlichkeit den Stifter des Christenthums zu nennen. Dessen Gestalt sei als Symbol gedichtet und symbolisch aufzufassen.

Loman hat gelegentlich erklärt, wie nichts weniger als Feindschaft gegen das Christenthum, sondern vielmehr Liebe

[1] Im 14. Jahrgang des Theologisch Tijdschrift, Leiden 1880, Seite 330—336. Wer dieses Stück mit dem Artikel Philippson's vergleicht, wird sich des Eindrucks kaum erwehren können, dass Straatman, obgleich er jenen nicht nennt, doch in engem Anschluss an ihn geschrieben hat. Straatman ist im Jahre 1882 gestorben.

[2] De Talmud en de oudste geschiedenis van het Christendom door L. Wagenaar, Amsterdam, Van Es en Joachimsthal, 1884. Separatabdruck aus dem neunten und zehnten Jahrgang des Israelitische Letterbode (IX, 65—202; X, 1—72) 212 Seiten, 8°.

[3] Dass er sich selber für den Messias ausgegeben habe, hält Loman nicht für wahrscheinlich. Man sehe den Aufsatz Symbool en Werkelijkheid in de evangelische Geschiedenis in der Monatsschrift De Gids 1884, I Seite 265—304, besonders 280 ff.

zu demselben ihn bei seinen Arbeiten auf diesem Gebiet beseele: in der symbolischen Auffassung der Person Jesu würde mancher Gegensatz der Parteien sich auflösen und mit ihr die christliche Religion sich freier und schöner denn bisher entwickeln können. Ihrerseits machen auch die genannten jüdischen Autoren kaum ein Hehl daraus, dass das Resultat ihrer Studien der angestammten Religion zu Gute kommen soll: Joël führt es schon ausdrücklich gegen den Judenhass in die Schranken. — Wir sind uns keiner confessionellen Voreingenommenheit bewusst, und unserm religiösen Verhältniss zu dem evangelischen Heilandsbild gestatten wir bei unserer kritischen Betrachtung der evangelischen Geschichte keine Einmischung. Viele Züge der Leidensgeschichte haben wir als ungeschichtlich verworfen, aber die überlieferte Gefangennehmung Jesu durch die jüdische Obrigkeit hielt unserer Kritik stand. Fassen wir diese Thatsache, von ihrer Bezeugung absehend, jetzt auch einmal an und für sich ins Auge; wägen wir, was sich etwa gegen sie einwenden lässt und was ihr zur Stütze gereicht gegen einander ab! Wir sagen mit gutem Gewissen: das Ergebniss ist uns so einerlei, wie es dem unparteiischen Forscher sein soll. Doch bewandeln wir unseren eigenen Weg; denn die Argumente Straatman's und Joël's sind durch unsere bisherigen Untersuchungen grossen Theils gegenstandslos geworden.

Schon gleich die synoptische Vorstellung, nach welcher Jesus von Dienern der jüdischen Obrigkeit gefangengenommen wird, wird beanstandet. Bei dem unbestimmten Ausdruck „eine Menge mit Schwertern und Stöcken von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten und Aeltesten her“ denkt man gewöhnlich an die Tempelwache. Konnte und durfte aber der Hohe Rath diese Leute in so grosser Anzahl ausschicken? War das in den Tagen des Passah, welches ohnehin die grössten Anforderungen an das Personal stellte, möglich? Und hatten die Römer gegen solche Expeditionen nichts einzuwenden? Wie unwahrscheinlich ferner, dass der Statthalter sich durch die Juden hätte einschüchtern lassen! — Wie natürlich hingegen und selbstverständlich macht sich alles, wenn wir von der Da-

zwischenkunft der Juden absehn. Es ist ja allgemeine Ueberlieferung, dass Jesus sich für den Messias gehalten hat, und auch die schärfste Kritik muss zugeben, dass wenigstens seine Jünger ihn dafür gehalten haben. Diese Jünger aber waren Galiläer und die Galiläer waren es, die in jenen Zeiten immer wieder Tumult machten. Wenn die, zur Festzeit zahlreich in Jerusalem anwesend, einen Landsmann fanden, der von einem Dutzend Männer für den Messias ausgegeben wurde, konnte eine Schilderhebung gar nicht ausbleiben. Und wenn auch nur eine Scene dieser Art öffentlich vorgekommen war — hat nicht einer von den Jüngern Jesu den Beinamen „der Zelot“ erhalten? — brauchte es wahrhaftig keiner weitern Vermittelung um den römischen Statthalter zur Verhaftung und Hinrichtung des angeblichen nationalen Königs zu veranlassen. Kein Jahr später hat Pilatus auf einen ganz unbegründeten Verdacht hin eine harmlose Versammlung der Samaritaner am Berge Gerizîm, denen irgend ein religiöser Schwärmer die Tempelgeräthe zu zeigen sich erboten hatte, die seit Moses Zeiten auf dem Berg vergraben sein sollten, mit Fussvolk und Reiterei angegriffen und ein Blutbad unter ihnen angerichtet.[1] Auf die Galiläer aber hatte dieser Procurator schon einmal, und gar an der Opferstätte, einhauen lassen.[2] Wie sollte er jetzt, da unter den Festpilgern eine Kundgebung vorgekommen war, die eine nationale Erhebung einleiten konnte, nicht sofort seine Massregeln genommen und gegen diese andern Galiläer Truppen ausgesandt haben? Oder beziehen sich am Ende beide Nachrichten auf ein und dasselbe Ereigniss? An der Opferstätte spielt in der evangelischen Tradition auch die tumultuarische Scene der Tempelreinigung, in der Jesus die Hauptrolle hat. Ist die vielleicht eine Umgestaltung des Begebnisses, bei welchem er thatsächlich in Gefangenschaft gerathen ist? Und wenn auch die Cohorte und der Oberst, welche Johannes bei der Gefangennehmung als mitwirkend aufführt, nur aus dem Plane dieser Evangelisten hervorgegangen sind, könnte nicht dennoch Jesus von den Römern gefangengenommen worden sein? Dass die christliche Geschichtschreibung anstatt der Soldaten jüdische

[1] Ioseph. Arch. XVIII, 4, 1.
[2] Evgel. Luk. 13, 1.

Knechte erscheinen lässt, wäre nur die weiteste Durchführung jenes Bestrebens, die Schuld an dem Leiden des Herrn so viel als möglich den Juden in die Schuhe zu schieben.

Dies alles lässt sich so im Allgemeinen ganz gut hören, und wir selber würden uns der vorgetragenen Anschauung hingeben, wenn keine anderen als nur die für sie beigebrachten Daten in der überlieferten Geschichte Jesu vorhanden wären. Denn insofern sind jene in dem oben Gesagten ganz richtig gewürdigt, als an sie anlehnend nachgewiesen wurde, dass Pilatus wohl aus eigenem Antrieb Jesus hätte können verhaften und kreuzigen lassen, — immer unter der Voraussetzung, dass ein öffentliches Ausrufen Jesu zum König oder Auftreten seinerseits gegen die Römerherrschaft mit Wort oder That stattgefunden habe. — Nun ist jedoch die einzige Scene der Art in der Ueberlieferung der Jubeleinzug in Jerusalem, und sie unterliegt dem stärksten Verdacht, von Anfang bis zu Ende nach alttestamentlichen Motiven erdichtet zu sein. Soviel ist zum mindesten gewiss, dass es in der evangelischen Geschichte eine ganze Reihe anderer Daten giebt, die der Kritik viel besser standhalten als der Palmsonntag.[1] Es sind Angriffe Jesu, nicht auf die Theologie, sondern auf die Praxis der Pharisäer, eine Polemik, die für Heiden und sogar für die griechisch angehauchten Juden in der Diaspora kaum ein Interesse gehabt hätte. Dann die heftigen Angriffe, welche Jesus im Tempel nicht etwa gegen das Judenthum und den Cultus, sondern gegen die Hierarchen richtete, die nach seiner Ueberzeugung das Wohl des Volkes den eigenen Vortheilen und selbstsüchtigen Wünschen aufopferten; denn daran, dass mit den treulosen Pächtern des Weinbergs in dem bekannten Gleichniss die sadducäischen Regenten gemeint sind, kann selbst ein Evangelist uns nicht irre machen.[2] In die gleiche Richtung drängt noch manches. Zwar das ist kaum möglich, dass die jüdische Oberbehörde Verfolgungen betrieben hätte wie die in der Apostelgeschichte beschriebenen.[3] Durch das ganze Land Transporte gefesselter

[1] Vergleiche über diese Erzählung oben S. 87 f.

[2] Matth. 21, 43. — Ganz richtig nur bei Marc. 12, 12 cf. 11, 27. Matthäus hat die evangelische Tradition öfter missverstanden und falsch erklärt.

[3] Act. 8, 3; 9, 2.

Männer und Weiber zu veranstalten, lag doch wohl ausser ihrer Befugniss und Macht: das Land war ja römische Provinz geworden. Eher fallen die Berichte in den Paulusbriefen an die Galater[1] und an die Philipper[2] in den Bereich des Möglichen, zumal der letztere. Aber auch wenn wir diese vielfach angefochtenen Documente bei Seite lassen, bleiben für die feindselige Gesinnung der jüdischen Autoritäten gegen Jesus und die Gemeinde Zeugnisse ersten Ranges übrig. In dem ersten Korintherbrief des Paulus findet sich auch schon die Mittheilung, dass der Apostel ehedem „die Gemeinde Gottes" verfolgt habe,[3] und unabhängig davon eine Andeutung, dass die Schuld an dem Tode Jesu sich über mehrere Machthaber vertheile.[4] In der Apostelgeschichte trägt ausnahmsweise der kurze Bericht, dass Herodes Agrippa I. den Jacobus Zebedaei enthaupten liess,[5] nicht den Charakter der Sagenhaftigkeit. Die Bemerkung, dass es den Juden gefiel, könnte freilich schon zu der folgenden wunderbaren Geschichte des Petrus genommen werden, allein auch die kurze Haft dieses Apostels dürfte einen historischen Ausgangspunkt zu der legendarischen Ausführung bilden. Flavius Josephus erzählt in seinen Alterthümern die Steinigung des Bruders Jesu.[6] Die ausführliche Mittheilung der Umstände ist besonders werthvoll, weil sie nicht nur die Feindseligkeit der sadducäischen Regenten feststellt, sondern auch erkennen lässt, wie es kam, dass diese der Gemeinde doch nicht den Garaus machen konnten. Dazu wären neue Hinrichtungen erforderlich gewesen, zu solchen aber hatten sie keine Befugniss. Mochte auch sonst die Rechtspflege über ihr eigenes Volk ihnen so gut wie bedingungslos anheimgegeben sein, das Recht über Leben und Tod stand dem Landpfleger zu. Die Procuratoren von Judäa waren nicht nur fiscalische Beamte, nicht blosse Finanzprocuratoren, sondern bis auf die rechtmässige oder auch nur thatsächliche Controle des Legaten von Syrien selbständige Vertreter der kaiserlichen Oberherrlichkeit, grundsätzlich war bei

[1] Gal. 1, 13.
[2] Philipp. 3, 6.
[3] 1. Cor. 15, 9.
[4] 1. Cor. 2, 8.
[5] Act. 12, 2.
[6] Arch. XX, 9, 1.

ihnen die höchste Instanz des Heeresbefehls und der Rechtspflege in Judäa.[1] Die von JOSEPHUS erzählte Tödtung des Jacobus zeigt, dass die Hierarchen ein eigenmächtiges Vorgehn erst gewagt haben, als einmal ein Procurator unerwartet gestorben und sein Nachfolger noch nicht im Lande war. Zwar scheuten sie sich auch nicht, einen Sohn Abrahams in die Hände der Heiden zu geben. JOSEPHUS selbst berichtet, dass sie es, zum Beispiel mit dem unglücklichen Jesus bar Hanan unter dem Procurator Albinus, so gemacht haben.[2] Den Nazarener Jesus hatte man mit Hülfe des Statthalters ans Kreuz zu bringen vermocht, weil er der König der Juden sein wollte oder sein sollte. Das konnte man mit seinen Jüngern nicht wiederholen. Die gaben sich nicht für Könige aus und wurden auch von niemandem dafür gehalten: sie hatten nur den Glauben, dass Jesus trotz seinem Sterben dort vorm Thor, was die ganze Stadt bezeugen konnte und sie selber gar nicht in Abrede stellten, von Gott zum König ausersehen sei und als König wiederkommen werde. Nun konnten die Obern sich doch selber sagen, dass ein römischer Befehlshaber ganz friedliche Leute wegen ihres Glaubens an einen schon zu Tode gebrachten Messias nicht ernstlich verfolgen, nicht hinrichten lassen würde, geschweige die nächsten Amtsnachfolger des Pilatus, der eben zur Verantwortung gezogen war, weil er das Blut harmloser Schwärmer vergossen hatte.[3] Später, im Reich, haben die Dinge ganz anders gelegen: da entzogen sich römische Bürger infolge ihres Christenglaubens ihren öffentlichen Pflichten: innerhalb des Judenthums aber hätten die römischen Herrscher sich nichts Besseres wünschen können, als dass die Messiaserwartung Aller sich in den Glauben an die Wiederkunft eines bereits Gekreuzigten verwandelt hätte.

[1] Die Angabe des Josephus, dass Judäa nach der Absetzung des Archelaus im Jahre 6 nach Chr. der Provinz Syrien einverleibt wurde, scheint irrthümlich, vielmehr das ehemalige Königreich, wie andere der Art, eine procuratorische Provinz für sich geworden zu sein. Man sehe TH. MOMMSEN, Römische Geschichte 5. Band, 2. Aufl., Seite 509 f. Ueber die Rechtsverhältnisse im Innern ebendas. S. 512, und SCHÜRER I, S. 388 ff. und 400 ff.

[2] Bell. Iud. VI, 5, 3.

[3] Von dem Legaten Vitellius, Ios. Arch. XVIII, 4, 2.

Vor allem haben wir jedoch die Berichte von der nächtlichen Flucht der Jünger und von dem Fehltritt des Petrus. Ersterer lässt nicht an eine militärische Action, sondern nur an eine polizeiliche Verhaftung denken: wie wäre es sonst zugegangen, dass gerade die Hauptperson allein ergriffen wurde? Die Tempelwache brauchte dazu gar nicht auszurücken: es genügten um die Inhaftnahme zu bewerkstelligen etwa zwanzig handfeste Bediente, die von ihren Herren theils mit Schwertern bewaffnet, und von dem Knecht des Hohenpriesters angeführt werden konnten. — Der andere Bericht, nämlich der von der Verläugnung, schliesst ein Datum in sich, welches uns zwingt anzunehmen, dass Jesus zunächst der jüdischen Priesterschaft in die Hände gefallen sei: wir meinen den Schauplatz der Verläugnung. Als geschichtliches Ereigniss postuliert der Vorfall einen ursprünglichen Bericht entweder aus dem eignen Munde des Petrus, oder von einem Augen- und Ohrenzeugen, dessen Aussage der Jünger dann bestätigt haben muss: ohne dies würde man die Sache nicht geglaubt haben. Eine solche Mittheilung ruft in jedem Fall sogleich die Frage hervor: Wo war das? Vollends diese, welche, wie sich herausgestellt hat, zugleich die letzte Nachricht über das Schicksal Jesu in jener Nacht enthielt. Die Antwort „im Hofe des Hohenpriesters“ gehört also dem Berichte unentäusserlich an, und durch diese Ortsbestimmung legt er die Thatsache fest, dass die Verhaftung Jesu von dem Hohenpriester oder dem Hohen Rath der Juden ausgegangen ist. So verhält sich's, wenn wir mit der aus der Quellenforschung sich ergebenden Wahrscheinlichkeit und nicht mit blossen Möglichkeiten rechnen.

Als blosse Möglichkeit steht dahin, dass die Verläugnung des Petrus von einer Gegenpartei innerhalb des Christenthums erdichtet sei, etwa um ihn im Sinne der von Paulus in Antiochien gegen ihn ausgesprochenen Rüge[1] zu charakterisieren. Doch ist selbst Volkmar, dem das älteste Evangelium für die Lehrpoesie eines geistvollen Pauliners gilt, nicht für diese Ansicht eingetreten. Als blosse Möglichkeit bleibt auch denkbar, dass der nächtliche Ueberfall und die Flucht der Jünger symbolische Darstellungen seien der heimtückischen Art, mit welcher

[1] Gal. 2, 11 ff.

die Bosheit den Gerechten überfalle, und der Vereinsamung des Frommen in der Welt, sobald es darauf ankomme, die ganze Existenz einzusetzen für ein idealisches Ziel. So lässt sich ja auch wohl mit Volkmar der Verräther Judas als das personificierte Judenthum auffassen, als ein symbolischer Vertreter der Nation, welcher das Christenthum sich zu entledigen begehrte, nachdem es ihre Geschichte und Literatur für sich in Anspruch genommen hatte. Wir haben jedoch gerade an letzterem Beispiel gesehn, wie wenig die Möglichkeit einer symbolischen Auffassung für sich alleine ausmacht.[1] Am Ende giebt es keine Figur in der Geschichte, die nicht zum Symbol, wie kein Vorkommniss im Leben, das nicht zum Gleichniss gemacht werden könnte: Bedingung ist nur, dass man die dem Zweck entsprechenden Züge auswählt, sie hervorhebt, und von allen widerstrebenden absieht. Wem es nur auf eine geistreiche Betrachtung ankommt, der mag diese Bedingung erfüllen; der Historiker darf es nicht. Ihm ist es zunächst nicht um eine Betrachtung der Dinge, sondern um die Dinge selbst zu thun. Daher er eine behauptete Thatsache auf Symbolik zurückführt nur wenn erstlich im Zusammenhang nichts dagegen ist, zweitens kein unerklärter Rest übrig bleibt, drittens aber entweder die Sache dem erfahrungsmässig Wahrscheinlichen widerspricht oder ein bestimmter Grund Erdichtung zu vermuthen vorliegt. Die Berichte über den Verrath des Judas, über die Flucht der Jünger und über die Verläugnung des Petrus sind nach diesen Regeln nicht symbolisch zu erklären. Will man sie verwahrlosen, sich auf den Standpunkt des Schönredners stellen, absehn von allem was nicht passt, absehn von dem was wir selber in der Judasfrage erörtert haben, absehn von den Kämpfen Jesu gegen die palästinensischen Hierarchen, absehn von dem rabbinischen Element in diesen Streitreden sowohl als in der paulinischen Dialektik und Theologie, absehn von der aramäischen Ausdrucksweise in dem Griechisch der Christenheit[2] und von manchem andern ausserdem, ja, dann wird schon gelingen, die ganze christliche Urgeschichte, die Ent-

[1] In unserm Capitel „Der Verräther einer von den Zwölfen“.

[2] Zum Beispiel verweise ich nach meiner Abhandlung über *ὄνομα* und die Taufformel im Neuen Testament, Theol. Tijdschrift 1891, Seite 565 ff.

stehung und erste Entwickelung der Religion, deren Wesen die Verehrung des auf Erden erschienenen, in die Menschheit hineingeborenen und wieder in den Himmel erhöhten Gottessohnes ist, zu construieren. Die Gesichtspunkte, welche dabei massgeblich sein würden, lassen sich denken. Es käme darauf an, die notorische Thatsache, dass viele Formen des katholisch-christlichen Cultus und die christliche Sittenlehre und zum grossen Theil auch die religiösen Begriffe des Christenthums bereits vor dem Evangelium im Abendlande vorhanden waren, zu verallgemeinern. Aus dieser Thatsache wäre das Princip abzuleiten, nach welchem auch das Uebrige, besonders auch die evangelische Geschichte als eine dramatische Analyse des christlichen Ideals, nicht in Palästina, sondern unter Römern und Griechen bei hellenistischen Juden und heidnischen Freunden der Synagoge seinen Ursprung hätte. Das Evangelium der Zeugen von Jesus dem Nazarener müsste nichts hinzugebracht haben, als den Zeitpunkt und den Schauplatz der Erscheinung des neuen Gottes, sowie den von ihm zeit seines irdischen Lebens getragenen Namen, sein Kreuz und die Erwartung seiner Wiederkunft. Das thatsächlich Geschehene würde also etwa auf das herauskommen, was TACITUS mittheilt und einstens im JOSEPHUS gestanden haben kann: dass zur Zeit der Procuratur des Pilatus in Judäa ein Parteihaupt der Zeloten in wirklichem Aufruhr oder als öffentlicher Agitator gegen die Fremdherrschaft von den Römern gefangengenommen und gekreuzigt wurde, seine Anhänger aber trotzdem ihn auch fernerhin für den Messias hielten und aus dem Himmel zurückerwarteten.

Man sieht eigentlich nicht ein, weshalb es überhaupt des Anhalts an dieser nackten Thatsache bedurft hätte. Hat nicht das Alte Testament den gerechten Gottesknecht, der durch Schmach und Leiden erdrückt in den Tod, ins Grab sinkt, und dennoch sein Theil bekommt mit den Mächtigen? Wenn nun diese Figur einerseits mit dem ebenfalls alttestamentlichen König der künftigen Heilsära, dem Gesalbten, dem χριστός, andrerseits mit dem heidnischen Ideal der Tugendhaftigkeit, dem Guten, Heilsamen, dem χρηστός, zusammenschmolz, können die Bewunderer des Alten Testamentes ihr dann nicht auch den Namen J e s u s beigelegt haben von dem J e s u s N a u e, wie

in der griechischen Bibel der Name des Josua lautet, dem Nachfolger Moses', indem sie in der idealischen Gestalt den wahren Josua erblickten, der das wahre Israel in die ewige Heimath führe?[1]

Halten wir uns jedoch an die Voraussetzung, so entwickelt sich das Weitere folgendermassen. Die Anhänger des in Judäa umgekommenen Prätendenten haben das officielle Judenthum nicht für sich gewonnen, und auf die Länge ist ihre Sache auch unter dem Volke immer mehr zurückgegangen. Nachdem sie an der grossen Volkserhebung gegen die Römer, die um 66 zum Ausbruch kam, sich nicht betheiligt, sondern nur auf die Wiederkunft ihres Heilandes hatten warten wollen — die jerusalemische Gemeinde ist ja laut EUSEBIUS damals nach Pella im Ostjordanlande ausgewandert[2] — war die Entfremdung des Judenthums nicht mehr zu verhindern. Dagegen erwuchs der christlichen Sache eine starke, stets zunehmende Partei in der Heidenwelt: die Sehnsucht nach einem Heiland, das Bedürfniss eines Ersatzes für die unzulänglich erfundene, dem Spott anheimgefallene Götterwelt der Väter hatte sich der Botschaft aus dem Orient bemächtigt und den unsterblichen König oder „Gottessohn" zum Gott und Gottessohn im eigentlichen Sinne gemacht. Nun vollzog sich die Fusion der Hellenisten mit den christusgläubigen Hellenen und Römern. Von diesen wurde der politische zum metaphysischen Erlöser sublimiert, von jenen er als Prediger der neuplatonischen, auf das Jenseits, auf das Seelenheil im Gegensatz zum leiblichen Wohlsein gerichteten Moral dargestellt. Dafür aber musste sein politischer Charakter gänzlich verläugnet werden. Wie hätte einer, der von solchen Anschauungen durchdrungen war, in der national beschränkten Rolle des Messias auftreten, wie ein solcher zur Erreichung eines irdischen Zieles anspornen oder selbst die Waffen führen können? Die Aechtheit der moralischen Predigt

[1] Jĕschu^a ist nur eine umgelautete Form von Jōschu^a, worüber zu vergleichen ist AUGUST MÜLLER in Theologische Studien und Kritiken 1892, Seite 177. — Die im Text angeregte Idee hat dem Verfasser des Hebräerbriefes (Cap. 4, Vers 8) nahegelegen, ist aber im Neuen Testament doch noch nicht ausgesprochen.

[2] Nach JOËL freilich sollen die auf Jesus Hoffenden sich an diesem Krieg noch eifrig betheiligt haben.

Jesu, welche sonst noch eine offene Frage bildet, ist entschieden abzulehnen, wenn er nicht durch die Lenker des jüdischen Gemeinwesens den Römern in die Hände gespielt sein, sondern durch aufrührerisches Gebahren selber sich die Römer auf den Hals gezogen haben soll.

Wir setzen die auf dieser Voraussetzung beruhende Combination fort.

Als in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, namentlich zur Zeit der letzten jüdischen Erhebung unter dem Bar Cochba, im Jahr 132 nach Chr., der Christenglaube sich ganz von dem Judenthum ablöste, hatte er in der Heidenwelt sich bereits soweit eingebürgert, dass er auch auf diesem Boden gern und hoffnungsfreudig für seine Existenz und eine Zukunft kämpfen wollte: da wurde die evangelische Leidensgeschichte erdacht. Der Gekreuzigte sollte den Heiden noch näher gerückt werden, von vornherein er ihnen näher gestanden haben als den Juden. In dieser Absicht erzählte man die Umstände, die zu dem blutigen Ausgang geführt hatten, auf solche Weise, dass eigentlich die Juden, nicht die Römer den grausamen Tod des Guten zu verantworten hatten. Ehe der Statthalter ihn zu Gesichte bekam, ja bevor dieser überhaupt etwas Näheres von ihm wissen konnte, hatten die Juden ihn bereits zum Tode verurtheilt, ihn, den Herrn der Herrlichkeit! Folglich hatten auch sie ihn gefangengenommen; nämlich, da sie einem offenen Aufstand gegenüber das nicht vermocht hätten, ihn heimlich in der Nacht, als er mit wenigen Jüngern allein war, verhaftet. Ein Mann, den schon sein Name Juda als das verkörperte Judenthum bezeichnet, hatte ihn verrathen: wie das Judenthum ihn ja noch immerfort verrieth, indem es vor den Heiden von dem am Kreuz gestorbenen Messias nichts wissen wollte.

Und so weiter!

Wie Manches in dieser Vorstellung willkürlich sei, wie viele anderweit bekannten Dinge dem Kundigen im Verlaufe derselben in den Sinn gekommen seien, Dinge, die ihr widersprechen, die sie als unmöglich erscheinen lassen, — auch Wahres ist darin verarbeitet. Wenn wir am Schlusse unsres Werkes unsrerseits ein Bild von dem Ursprung des Christenthums zu entwerfen versuchen werden, soll uns dieses nicht entgehen. Für diesmal genüge die bereits vorausgeschickte

Erinnerung an die Momente in der überlieferten Geschichte Jesu, die sich der ganzen Construction entgegenstemmen. So lange deren Nichtigkeit nicht nachgewiesen ist, hat auch der Geschichtsphilosoph, der nach universalen Gesichtspunkten die Ursachen der welthistorischen Phänomene zu erschliessen bestrebt ist, nicht freies Spiel. Auch will uns nicht bedünken, dass der verlangte Nachweis in sehr naher Zukunft gebracht werden wird: denn die jüngste kritische Schule ist den hier in Frage stehenden Punkten bisher fern geblieben.

Nicht nach Massgabe universalhistorischer Gesichtspunkte und nicht zu Gunsten einer übersichtlichen Gesammtauffassung, sondern in strenger Anwendung der Gesetze historischer Forschung haben wir den Inhalt der evangelischen Tradition von den Stunden, in welchen das Schicksal Jesu sich entschieden hat, beurtheilt. Dabei haben die vorhin noch einmal genannten Einzelheiten sich als unanfechtbar herausgestellt. — Die geschichtliche Forschung führt, wir wissen es, niemals zu absoluter Gewissheit. Aber sie führt, wo eine fassliche Ueberlieferung, ein specielles Datum sich ihr darbietet, mitunter zu dem für die geschichtliche Vorstellung massgeblichen Grad der Wahrscheinlichkeit. Dies ist hier der Fall. Wir sind daher genöthigt, als Historiker genöthigt, unsere Anschauung nach dem Ergebniss einzurichten, also anzuerkennen, dass die jüdischen Volksobern Jesus festgenommen und dem Römer überliefert, dass heisst: ihn in den Tod getrieben haben.

Es ist ein Resultat von grosser Wichtigkeit, da manches, was die Evangelisten von seiner den Regenten und Schriftgelehrten missliebigen Lehrthätigkeit berichten, eng damit zusammenhängt.

Das Verhältniss zwischen uns und unsern Mitbürgern „mosaischer Confession“ wird dadurch aber nicht berührt. Welcher Vernünftige lässt sich denn das Urtheil über einen Mitmenschen und sein Verhalten ihm gegenüber durch etwas Anderes bestimmen als durch dessen persönliche Eigenschaften? Dr. Joël wird vielleicht sagen: Wenn es nur nicht so viele Unvernünftige gäbe! Das gehört jedoch nicht hierher.

Zweiter Theil

Gekreuzigt und Gestorben

I

Der Ort der Kreuzigung: Golgotha

Marc. 15, 22. Matth. 27, 33. Luk. 23, 33. Joh. 19, 17. Hebr. 13, 12.

Die Kreuzigung Jesu sollte ausserhalb der Stadt vor sich gehn. Die evangelische Erzählung setzt es voraus;[1] der Verfasser des Hebräerbriefes weiss, dass Jesus „ausserhalb des Thores“ gelitten;[2] — der Evangelist Johannes sagt auch noch: „denn nahebei war der Platz, wo er gekreuzigt wurde.“[3]

Letztere Angabe hängt mit der Vorstellung, dass viele die Inschrift des Kreuzes gelesen haben, zusammen; es war auch fast selbstverständlich: Jesus hatte ja zu Jerusalem den Tod erlitten. — Die allgemeine braucht nicht aus einem historischen Bericht erklärt zu werden, indem die Römer überhaupt „vorm Thore“, irgendwo im Felde, zu kreuzigen pflegten,[4] was wohl

[1] Marc. 15, 20 „Und sie führen ihn hinaus (*ἐξάγουσιν αὐτόν*) um ihn zu kreuzigen. Matth. 27, 32 „Da sie aber hinauszogen (*ἐξερχόμενοι*) trafen sie einen Mann“ u. s. w. Joh. 19, 17 „sich selbst das Kreuz tragend ging er hinaus“

[2] Cap. 13, 12 *ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν.*

[3] Cap. 19, 20 *ὅτι ἔγγυς ἦν τῆς πόλεως ὁ τόπος ὅπου ἐσταυρώθη*: so laut den lateinischen, egyptischen und syrischen Versionen. Da jedoch in den griechischen Handschriften *τῆς πόλεως* nicht am rechten Orte steht, so ist darin mit Holwerda eine sehr überflüssige Randbemerkung zu erkennen.

[4] Plautus, Miles glor. 360 sq. Ausg. von Brix.

> Credo ego istoc exemplo tibi esse pereundum extra portam dispessis manibus patibulum quom habebis.

Cicero pro C. Rabirio perduell. reo c. 3 § 10: quid enim optari potest quod ego mallem, quam me in consulatu meo carnificem de foro, crucem de campo sustulisse. Cicero fügt hinzu, das haben aber schon die Vorfahren angeordnet. Gemeint ist der campus Martius.

damit zusammenhing, dass man die Leichname am Kreuz verwesen liess. [1]

Der Platz, wo Jesus gekreuzigt worden, trägt in der Ueberlieferung den Namen Golgotha. Der Name bedeutet „der Schädel“ „der Kopf“. [2] Er bezeichnet also keineswegs irgendwelchen beliebigen Richtplatz, wo die Schädel der Hingerichteten herumlagen, was der jüdische Reinigkeitsbegriff nicht würde geduldet haben, oder verscharrt waren und manchmal zu Tage traten, sondern einen Hügel von ungefähr schädelförmiger Wölbung, im Kleinen eine „Kuppe“, wie die Schneekoppe im Riesengebirge, die auch Riesenkoppe heisst, der Schneekopf im Thüringer Walde, die Tête de More bei Marseille und viele andere Köpfe, namentlich in den bayrischen und österreichischen Alpen.

Indem der Name in allen Evangelien überliefert ist, und Matthäus und Johannes auch die nicht ganz richtige Erklärung „Schädelsplatz“ aus Marcus herübergenommen haben, [3] rührt dieses aramäische Wort nicht wie die meisten andern erst von dem kanonischen Redactor des Marcus her. Da ferner der Name einen bestimmten topographischen Charakter hat, in den Voraussetzungen der evangelischen Geschichtsdichtung aber nichts zu finden ist, was dazu hätte führen können, eben diesen zu ersinnen, so muss es wohl in dem Weichbild der jüdischen Hauptstadt einen solchen „Kopf“ gegeben haben.

Wenn wir weiterhin einer glaubwürdigen Nachricht begegnen werden, nach welcher Freunde Jesu Augenzeugen seines Todes gewesen, wird die Annahme, dass dieselben auch die Stelle, wo das Kreuz errichtet war, genannt haben, sich als die natürlichste empfehlen. Ausserdem kann es der ganzen Stadt bekannt, und auch später, als die Gemeinde Jesu sich daselbst festsetzte, noch erinnerlich gewesen sein, wo der Prophet aus Nazaret verblutet war.

[1] Belege bei Hug V, Seite 75.

[2] גָּלְגָּלְתָּא oder גּוֹלְגַּלְתָּא auch גּוּלְגּוּלְתָּא, hebr. גֻּלְגֹּלֶת mit ausgeschliffenem ל.

[3] Nur Lukas hat das *Κρανίου τόπος* verbessert in *τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον*.

II

Simon von Kyrene

Marc. 15, 21. Matth. 27, 32. Luk. 23, 26. (Joh. 19, 17.)

Die kaiserlichen Statthalter waren Militärgouverneure: die von ihnen gefällten Todesurtheile liessen sie durch ihre Soldaten vollziehen.[1] — Marcus erzählt:

> Und sie führen ihn (Jesus) hinaus um ihn zu kreuzigen.[2] Und pressen einen Vorübergehenden, Simon von Kyrene, der vom Felde kam, den Vater des Alexander und Rufus, sein Kreuz zu tragen.

Das haben wir einfach für historisch hinzunehmen: in dem Kreise des Evangelisten Marcus, oder wohl eher desjenigen, der das Buch des Marcus mit kleinen Zusätzen versehen und in die uns vorliegende kanonische Gestalt gebracht hat,[3] sind ein paar Brüder bekannt gewesen, die mit den blossen

[1] Die abweichende Meinung, dass die nichtmilitärische Dienerschaft der Statthalter damit beauftragt gewesen sei, über welche die Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres XXVI, 2, vom Jahre 1870, eine Controverse enthalten, ist von Schürer I, Seite 392 ff. erörtert und einleuchtend abgewiesen.

[2] Für diesen letzten Gang der cruciarii hat Cicero in Verrem V, 64 (66) und 166 (169) die treffenden Ausdrücke *ad crucem rapere*, *in crucem trahere*.

[3] Die Bestimmung *τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου* kommt nach dem unbestimmten *παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον* unerwartet, zumal auch *ἐρχόμενον ἀπ' ἄγρου* bereits vorhergegangen ist. — Dass die andern Evangelisten die beiden Söhne nicht nennen, wäre sonst leicht genug daraus zu erklären, dass für sie, denen die Söhne persönlich unbekannt waren, nur die Figur des Simon selber ein Interesse hatte.

Namen Alexander und Rufus, Söhne des Simon, hinreichend bezeichnet waren, offenbar Mitglieder der Gemeinde, vielleicht der römischen, deren Vater an jenem unvergesslichen Morgen, vom Feld in die Stadt kommend, dem Zug, der sich auf dem Weg nach dem „Schädel“ vorwärtsschob, begegnet und von den Soldaten dazu gepresst worden war, das Kreuz für Jesus zu tragen.[1]

Kyrene war die Hauptstadt der afrikanischen Provinz Libyen, südlich gegenüber der griechischen Halbinsel, ihre Bevölkerung soll zu einem Viertel aus Juden bestanden haben: kein Wunder, wenn kyrenäische Juden überall im Reiche anzutreffen und die Söhne des Simon nachmals in Italien angesiedelt waren. Dass aber er selber damals in Jerusalem gewesen, könnte nur dann befremden, wenn man ihn für einen Bürger der heiligen Stadt halten müsste. Hierzu würde man verpflichtet sein, wenn die Angabe „vom Felde“ dahin zu verstehen wäre, dass der Mann auf seinen eigenen Acker hinausgegangen war, um ihn zu besehn, oder gar, dass er von der Feldarbeit heimkehrte. Bei dieser Auffassung hat H. A. W. Meyer schon einen Sklaven in ihm vermuthet.[2] Allein, das Eine ist so wenig richtig wie das Andere. In dem Ausdruck *ἀπ᾽ ἀγροῦ* ist das Hauptwort nicht nach Marc. 13, 16 zu erklären, wo allerdings *ὁ εἰς τὸν ἀγρόν* einen, der auf den Acker gegangen und da mit abgelegtem Gewande bei der Arbeit ist, bedeutet; denn es ist nicht einerlei, ob *ἀγρός* mit oder ohne Artikel steht. Ohne den Artikel hat es sein Beispiel in dem Marcus angehängten Schluss, Capitel 16, 12, wo die lukanische Geschichte von den beiden Wanderern, denen unterwegs der auferstandene Herr unerkannt sich zugesellt, mit den Worten wiedergegeben wird: „er offenbarte sich zweien von ihnen, die einen Gang machten, in anderer Gestalt, da sie *εἰς ἀγρόν* gingen“. In der Vorlage stand: „zwei von ihnen wanderten in ein Dorf, sechzig Stadien von Jerusalem, mit Namen Emmaus“. Demnach bedeutet jenes

[1] *Ἀγγαρεύειν* ist persischen Ursprungs und bedeutet „zum Frohndienst auffordern“. Vergl. Hug V, 11 ff., woselbst auch den Ausspruch des Epiktet bei Arrian IV, 1 § 79: *ἂν δ᾽ ἀγγαρεία ᾖ καὶ στρατιώτης ἐπιλάβηται, ἄφες, μὴ ἀντίτεινε, μηδὲ γόγγυζε. εἰ δὲ μὴ πληγὰς λαβὼν κθε.*

[2] In seinem Commentar zu Matthäus, 4. Aufl. 1858, Seite 531.

εἰς ἀγρόν nur „in die Landschaft“ „aufs Land“ und will hier bei Marcus das ἀπ᾽ ἀγροῦ auch nichts anderes besagen, als dass der Kyrenäer „vom Felde“, „vom Lande“ herkam im Gegensatz zu „aus der Stadt“, soviel wie lateinisch *rure* oder *ruri*. — Simon von Kyrene wird also wohl einer von den Juden gewesen sein, die auf das Fest nach Jerusalem gereist waren, um einmal in Gemässheit des alten Gesetzes dort beim Heiligthum ein Passahlamm zu essen. Man müsste übrigens am ersten einen Kaufmann in ihm vermuthen. Durch welche Umstände veranlasst er an diesem Morgen sich vors Thor begeben hatte und gerade jetzt zurückkam, ist ganz gleichgültig.

Der Bericht von seinem Widerfahren bei dieser Gelegenheit involviert, dass Jesus zu erschöpft gewesen ist, um sein Kreuz selber zu tragen: daraus kann man schliessen, dass die Geisselung, welche vor Hinrichtungen appliciert zu werden pflegte, ihm nicht erspart geblieben war.[1]

Die Last, welche ihm in dieser Verfassung zu schwer wurde, war nicht das höchstens anderthalb Meter lange Quer-

[1] Also wie Marc. 15, 15 und Matth. 27, 26 berichtet ist. Zwar meint Aberle a. O. Seite 54, dies sei nicht die auf das Kreuz einleitende, zur Kreuzesstrafe gehörige Geisselung gewesen, weil sie laut der folgenden Erzählung nicht auf dem Richtplatze, sondern noch im Gerichtshause vollzogen worden sei. Gegen diesen Einwand dürfte man bemerken, dass die beiden Evangelisten von der Geisselung überhaupt nichts berichten, als dass sie auf Befehl des Pilatus stattgefunden habe. Die im Richthaus vor sich gehende Scene enthält nur, wie Jesus von den Soldaten verhöhnt, nicht dass er gestäupt wurde. Will man dennoch behaupten, dass jenes nur als eine Beigabe und Folge der Geisselung zu denken sei, so ist entweder anzunehmen, dass die Evangelisten in einer falschen Vorstellung befangen gewesen seien, oder, dass Herr v. Aberle sich irrte und die Stäupung auch vor dem Gang zum Richtplatz vorgenommen werden konnte. Letzteres ist wohl das Wahrscheinlichere. Es würde sicher sein, wenn man mit Hug im dritten Act des „Hausgespenst“ von Plautus, Zeile 743 f., lesen könnte „— *tunc tibi chorda tenditur, inde in feriterium* (das Peitschhaus), *postea in crucem rectā*“. Allein, der Text ist neuerdings anders festgestellt worden, und gar nicht davon die Rede, dass der Sklave gekreuzigt, sondern davon, dass er in die familia rustica, dass heisst zur Strafarbeit aufs Land geschickt, werden soll. Es heisst, nach der Ausgabe von Lorenz, 2. Theil, 2. Auflage, Berlin 1883, pag. 130:

— Tunc tibi actutum chorda tenditur,
Inde ferriterium: postea — —

(wenden!)

holz, das eigentliche *patibulum*, wenigstens nicht dieses allein, sondern laut dem überlieferten Text der *σταυρός*, der Pfahl, an dem die von uns „Kreuzigung" genannte Art der Hinrichtung vollzogen werden sollte.

In Rom pflegte man dem Delinquenten, der gekreuzigt werden sollte, blos das patibulum auf den Nacken zu legen, die auseinander gestreckten Arme daran festzuschnüren, ihn so — wie der Comödiendichter Plautus einmal sagt „patibuliert" — zum Richtplatz zu treiben und hier das patibulum über Manneshöhe an einen Stamm oder Pfahl aufzuhängen, wahrscheinlich ohne den Menschen vorher wieder loszubinden.[1] Wo nun der cruciarius sein Kreuz zu tragen hatte, und dies scheint nach Plutarch (um 100) und Artemidor (Ende des 2ten Jahrh.) wie nach dem evangelischen Bericht in der Provinz die Regel gewesen zu sein,[2] da wird man jenes Verfahren mit dem patibulum nicht angewandt haben: der Patibulierte hätte dann auch den langen Balken quer über die Strasse tragen müssen, was auf manchen Wegstrecken gar nicht möglich und jedenfalls zu hinderlich für die begleitende Mannschaft gewesen wäre. Eher wird man das Querholz neben den Pfahl gelegt und die nachher anderweit zu benutzenden Stricke einstweilen um beide zu-

der Satz bleibt unvollendet, und mit ferriterium „das Eisenreiben" ist das Kettentragen bei der Arbeit im ergastulum gemeint.

Dass vor der Kreuzigung gegeisselt wurde, ist vielfach bezeugt: man sehe ausser Livius XXXIII, 36 noch Curt. VII, 11, 28, Valer. Max. I, 7, Ioseph. B. Iud. V, 11, 1, etc.

[1] Bei Plautus ist nach Non. Marcellus 221 von einem Sklaven ausgesagt: patibulum ferat per urbem, deinde affigatur cruci. Bei Iulius Maternus Firmicus, Mathes. 6, 31 heisst es: Severa animadvertentis sententia patibulo suffixus in crucem crudeliter erigitur. — Dagegen sollte B. Weiss, in einer Anm. zu Meyer's Matthäus, 7. Aufl. S. 544 f., nicht die Identität von patibulum und *σταυρός* behauptet haben. Wenn der übrigens erst nach 400 schreibende Aurelius Prudentius im Peristephanon 9, 641 zu lesen giebt: crux illa nostra est, nos patibulum ascendimus, steht patibulum nur einmal zum Wechsel des Ausdrucks für „Galgen" — es stammt ja von pateo; vgl. die übrigen Bedeutungen, und Anm. 1 auf S. 181.

[2] Plutarch. de sera num. vindicta c. 9: *καὶ τῷ μὲν σώματι των κολαζομένων ἕκαστος κακούργων ἐκφέρει τὸν αὐτοῦ σταυρόν.*

Artemidor., Oneirokritikon II, 56 *ὁ μέλλων αὐτῷ [τῷ σταυρῷ] προσηλοῦσθαι πρότερον αὐτὸν βαστάζει.*

sammen geschlungen haben. An festgebolzte Kreuze, Zimmermannsarbeit, wie sie unsere Bilder und Crucifixe darstellen, die man vorräthig gehabt und in fertigem Zustand hätte hinaustragen lassen, ist wohl gar nicht zu denken. Bei den alten Schriftstellern scheint nichts darauf zu deuten, und wenn ARTEMIDOR die Bemerkung macht, dass das Kreuz dem Mast eines Fahrzeuges ähnlich sei, so ist nicht zu vergessen, dass auch an diesem die Segelstange nur mit Tauen hängt. Besonders aber bedenke man, wie schwierig die Aufrichtung des Kreuzes mit dem bereits darangenagelten Menschen, oder vollends die Anheftung eines mit allen Kräften widerstrebenden an das bereits errichtete Kreuz zu machen war, während alles ziemlich leicht von statten ging, wenn man ihm erst die Arme an dem Querholz festgemacht hatte und dann ihn nebst diesem an den Pfahl emporhob.

Nun kann man allerdings auch sagen, dass noch einfacher gewesen wäre, wenn man an der Richtstätte festgewurzelte Stämme oder dauerhaft eingegrabene Pfähle gehabt hätte: denn einen Balken in senkrechter Lage so aufzustellen, dass er auch dann nicht umfällt, wenn ein zuckender Mensch daran befestigt wird und hängt, erheischt ein tiefes Loch in festem Erdreich, was nicht aller Orten leicht herzustellen ist. Diese Erwägung kann jedoch nicht aufkommen gegen die vorliegenden Berichte, welche mit klaren Worten bezeugen, dass wer zur Kreuzigung abgeführt wurde, sein Kreuz zu tragen hatte. Nur legt sie uns nahe zu vermuthen, dass in der Regel ein Kreuzescandidat entweder auf die beschriebene Weise an das Querholz geknebelt oder mit dem grossen Pfahl belastet auszog, jenachdem an der zur Execution bestimmten oder ausersehenen Stelle geeignete Stämme vorhanden, bezw. feste Pfähle noch in gutem Stande waren oder nicht. Auf dem Anger, wo die römischen Sklaven gekreuzigt wurden, hat es vielleicht solche Pfähle oder abgestorbene Bäume gegeben, die an den Seiten ein wenig glatt gemacht waren, auf dem Golgotha standen deren nicht.[1]

Also hat Simon von Kyrene das Kreuz für Jesus tragen müssen.

[1] Dafür, dass auf dem Hinrichtungsplatz bei Rom Kreuze bereit standen, hat man sich auf jenes Wort des Cicero in der Rede für den Rabirius (siehe oben Seite 167 Anm. 4) und auf die Ausdrücke

Die Varianten in den Darstellungen des Matthäus und Lukas sind nicht sehr erheblich. Letzterer betont etwas mehr, dass man bereits unterwegs war, als der Fremdling gepresst wurde, und bringt das Weitere der Vorstellung näher durch die Angabe, dass er mit seiner Bürde hinter Jesus her ging. Vielleicht hat Lukas an den symbolischen Ausdruck „das Kreuz Jesus nachtragen" gedacht; zu bedenken ist jedoch, dass der Mann nicht sein eigenes Kreuz trägt. [1]

Der Evangelist Johannes hat die ganze Vorstellung „Christus erschöpft bevor er am Ziel, und nicht im Stande sein Kreuz zu tragen" dem Göttlichen so wenig angemessen gefunden, dass er der Tradition aufs entschiedenste entgegenzutreten sich erlaubt hat. So lesen wir bei ihm:

> Und sich selber das Kreuz tragend, ging er hinaus an den sogenannten Ort des Schädels.

Ob er mit dieser thatsächlichen Verläugnung des Simon von Kyrene auch der basilidianischen Irrlehre, dass jener und nicht der Erlöser selber gekreuzigt worden sei, [2] allen Boden habe entziehen wollen, mag dahinstehn. [3] Aber den Compromiss der Harmonistik, nach welchem Simon von Kyrene hinter Jesus mit diesem zusammen oder abwechselnd das Kreuz getragen, würde Johannes mit Entrüstung zurückgewiesen haben.

ad crucem rapere, *in crucem trahere* berufen; für das Gegentheil auf das *Pone crucem servo* in der sechsten Satyre des Iuvenalis, Zeile 218. Derartige blosse Redensarten haben jedoch überhaupt keine Beweiskraft.

[1] Luk. 9, 23; 14, 27, nach beiden Stellen soll man das eigne Kreuz aufnehmen und tragen.

[2] Bezeugt von Irenaeus, Contra omn. haer. I, 24, 4.

[3] Es ist Otto Pfleiderer, der die Abweichung des Johannes von seinen Vorgängern „mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit" auf die angedeutete Absicht zurückführt, nl. in seinem Buche Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang, Berlin 1887, Seite 736. Auf Seite 777 wird diese Erklärung auch die einfachste genannt. Ohne die Möglichkeit zu bestreiten, kann ich sie, wie sich aus obigem ergiebt, doch nur für überflüssig halten. Chronologisch steht nichts im Wege.

III

Die wehklagenden Weiber

(Der Auszug aus Jerusalem)

Luk. 23, 27–31.

Lukas allein hat nun anschliessend folgende Scene. Es sei eine grosse Menge Volks dem Zug nachgefolgt, und die Weiber haben über Jesus ihre Wehklage erhoben. Da habe er sich nach ihnen umgewandt und gesagt:

> Töchter Jerusalems, weint nicht über mich: weint vielmehr über euch [selbst] und über eure Kinder! Denn es kommen Tage, an denen man sagen wird: Selig die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren, und die Brüste, die nicht genährt haben! Dann wird man anfangen zu sagen zu den Bergen: fallet über uns! und zu den Hügeln: decket uns! Denn wenn man das am frischen Holze thut, — was mag am dürren werden?!

Die lange Anrede erheischt einen Aufenthalt des Zuges, den die Erzählung wohl motiviert haben würde, wenn eine solche Scene aus der Erinnerung überliefert gewesen wäre. Uebrigens braucht man nur im Alten Testament die Stellen Jesaja 54, 1, Hosea 10, 8[1], Jeremia 11, 16 und Ezechiel 21, 3[2] nachzuschlagen, um zu erkennen, dass der ganze Bilderreichthum der Ermahnung ein entlehnter ist. Bei Jeremia wird das Volk mit einem blühenden Oelbaum verglichen, an den Feuer gelegt ist; bei Ezechiel gedroht, dass die Flamme jeden

[1] Ebenso Apok. 6, 16 verwerthet.

[2] In der griechischen Bibel Ezech. 20, 47.

grünen Baum und jeden dürren Baum verzehren werde; bei Hosea finden sich die Angstrufe zu den Bergen: decket uns, und zu den Hügeln: fallt über uns; bei Jesaja wird die Unfruchtbare, die nicht gebar, und das Weib, welches nicht kreiste, glücklich gepriesen. — Die Scene aber als solche hat ihr Vorbild im Propheten Zacharia, also in dem Buche, welches mit am liebsten zur Geschichte Jesu herangezogen wurde. Da heisst es einmal, in der griechischen Uebersetzung, die unser Autor ja benutzt hat:[1]

> Ich werde über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems einen Geist der Milde und des Mitleids ausgiessen und sie werden über ihn (den verunglimpften Vertreter Jahwe's) Wehklage erheben[2] wie über einen Geliebten, und sich grämen wie über den erstgeborenen Sohn. Und das Land wird wehklagen, Stamm für Stamm jeder Stamm für sich, und die Weiber der Stämme für sich.

In den letzten Worten haben wir sogar den Ursprung der sonderbaren Ausdrucksweise des Lukas „eine grosse Menge des Volks und von Weibern". Da also weder der Vorgang noch die Worte Jesu original sind, ist nicht zu bezweifeln, dass diese Schilderung des Auszugs aus Jerusalem ebenso wie die des Einzugs dem Zacharia nachgedichtet ist.

[1] Capitel 12, 10 f.

[2] κόψονται ἐπ' αὐτὸν κοπετόν, daraus bei Lukas ἐκόπτοντο.

IV

Der abgelehnte Trunk

Marc. 15, 23. Matth. 27, 34.

An der Richtstätte ist, wie Marcus und Matthäus melden, vor der Kreuzigung Jesus ein Trunk angeboten worden. In den Sprüchen Salomonis heisst es Cap. 31, 6:

Gebt Rauschtrank dem der umkommt[1]
und Wein dem Kummervollen.
Dass er trinke und seiner Armuth (Noth) vergesse,
seiner Mühsal nicht mehr gedenke.

Dem entsprechend war bei den Juden, nach dem babylonischen Talmud, diese Sitte: „Wenn einer hinausgeht, um hingerichtet zu werden, giebt man ihm ein Stückchen Weihrauchharz (קורט של לבונה[2]) in einem Becher Wein zu trinken, damit sein Bewusstsein zerrüttet werde. — Die vornehmen Frauen von Jerusalem spendeten es."[3] Marcus lässt den Jesus angebotenen Wein mit Myrrhen vermischt sein: „sie gaben ihm *ἐσμυρμένον οἶνον*" — wohl aus irgend einem Missverständniss und in der Meinung, dass auch Myrrhe im Wein die berauschende Wir-

[1] לְאוֹבֵד, Symmachus *τῷ ἀπολλυμένῳ*, LXX *τοῖς ἐν λύπαις.*

[2] קורט = *κεράτιον*, also „ein Hörnchen", etwa ein Stengelchen (Levy, Neuhebr. WB. II, 470) oder von קרץ (IV, 375) „ein Schnittchen", das sich in dem Wein auflöste, oder hinein getröpfelt wurde.

[3] Im Tractat Sanhedrin fol. 43a. Schon von Lightfoot angezogen. — Aehnlich theilt Wünsche, Neue Beiträge S. 382, aus Midrasch Bammidbar rabbâ Par. 10 mit, dass allen zum Tode Verurtheilten lebendiger (= frischer) Wein gereicht worden sei, damit sie die Besinnung verlören.

kung vermehre.[1] Denn wenn er den Bericht nun mit den Worten „er aber nahm es nicht" abschliesst, so können wir nur vermuthen, dass der Evangelist des nach seiner Voraussetzung auch bei dieser Kreuzigung dargereichten Trunks lediglich in der Absicht Erwähnung gethan hat, festzustellen, dass Jesus bei vollem Bewusstsein gelitten habe. — Der Evangelist Matthäus hat dies nicht verstanden und die Scene nach Psalm 69, 22 aufgefasst, wo es heisst: „Sie (die Bedrücker) haben mir (dem Gerechten) Galle zur Speise, und für meinen Durst mir Essig zu trinken gegeben". Er sagt:

Sie gaben ihm Wein[2] mit Galle vermischt zu trinken;
und als er es gekostet hatte, wollte er es nicht trinken.

— Die Exegeten, welche der Ablehnung bei Matthäus den Grund unterlegen, dass Jesus nicht zur Erfüllung der Bosheit mitwirken wollte, thun dem Evangelisten zu viel Ehre an und halten sich nicht an seinen Text. Er hat die kurze Geschichte „Jesus will nicht trinken" nur durch diese zwei Punkte präcisiert: Jesus hat zuvor gekostet und der Trunk war ein widerlicher. Diese beiden Daten reichen völlig aus, um die Ablehnung einfach zu erklären. Es ist kein erhabenes Motiv, aber Matthäus deutet eben dieses und kein anderes an.

[1] Dioscorid. lib. I, c. 69 περὶ Σμύρνης· Δύναμιν δὲ ἔχει θερμαντικήν, ναρκωτικὴν κτλ. — Indessen soll grade im Wein Myrrhe die berauschende Kraft aufheben, weshalb die griechischen und römischen Frauen den Wein mit Myrrhe zu mischen liebten: vinum murrhinum (Holtzmann). Dies müsste Marcus nicht gewusst haben. Bei Plinius, Nat. Hist. XIV, 13 (gegen Ende) wird eine Stelle citiert, nach welcher vinum murrhinum zu den süssen Weinen gehört.

[2] Die alexandrinische und andere Handschriften, mehrere der Itala, auch schon Origenes und Chrysostomus haben den Text der Psalmstelle noch mehr angenähert, indem sie anstatt οἶνον schreiben ὄξος, also auch anstatt des Weines Essig. Sollte dies der echte Text sein, so wäre die Verdrängung des ὄξος durch οἶνον durch Einfluss von Marc. 15, 23 zu erklären. Wenn aber das Bestreben, die Texte einander gleichzumachen, vorhanden gewesen wäre, so würde man auch anstatt der Galle Myrrhen geschrieben haben. — Barnabae Ep. cap. 7 σταυρωθεὶς ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ bezieht sich nicht auf die vor der Kreuzigung geschehene Tränkung, also auch nicht auf Matth. 27, 34, sondern hat Marc. 15, 36 nach Psalm 69, 22 ausgeprägt.

V

Die Kreuzigung

Der Act der Kreuzigung wird bei allen Evangelisten nur mit einem Wort angedeutet:

„sie kreuzigten ihn“.

Ueber Das Kreuz und die Kreuzigung hat HERMANN FULDA, Pfarrer zu Dammendorf bei Halle, im Jahre 1878 ein Buch veröffentlicht[1], dessen Ergebniss für die Geschichte Jesu auf dem Titelbild desselben dargestellt ist. Man sieht an einem Baumstamm ohne Aeste einen Menschen hängen: er hängt mit den über den Kopf gestreckten Armen, indem die Hände oben an beiden Seiten des Baumes flach aufliegen und durch je einen Nagel daran befestigt sind; das Haupt ist vorübergeneigt; die Kniee stark gebogen, sodass die Füsse mit den Sohlen neben einander auf die Vorderseite des Stammes auftreten: oberhalb der Zehen umspannt ein Strick sie und den Baum, nach Seite 153 f. will der Verfasser anstatt des Strickes lieber an gedrehte Weidenruthen gedacht haben.

Dies Alles ist sehr viel anders als die hergebrachte Vorstellung, und ist doch, dem Inhalt des Buches zufolge, noch ganz den neutestamentlichen Angaben gemäss. Denn dass die Hände festgenagelt und die Füsse festgeknebelt gewesen seien, hat der Verfasser lediglich darum angenommen, weil Jesus in der johanneischen Auferstehungsgeschichte an den Händen Nägelmale, und in der lukanischen Cap. 24, 39 auch wunde Füsse vorzeigt. Ohne diese evangelischen Berichte (FULDA lässt

[1] Breslau, Verlag von Wilhelm Koebner.

sie für Berichte gelten) könnte Jesus auch an den Händen blos angebunden gewesen, oder überhaupt nur irgendwie an den Händen, oder an den Füssen, oder an einer Hand und einem Fuss, oder an allen vier Gliedern gehenkt, ja auch etwa gepfählt worden sein: denn der Ausdruck *σταυροῦν τινά* „einen kreuzigen" bedeutet überhaupt „mittels eines *σταυρός* = Pfahles tödten". Derselbe wird sogar noch allgemeiner angewandt: auf die Anschmiedung des Prometheus an den Felsen und auf das Verfahren des Räubers Sinnis, der seine Opfer an zwei zusammengebogene Fichten band und durch das Losschnellen der Bäume zerreissen liess.[1] Ebenso wird andrerseits das Wort *ἀνασκολοπίζειν* „pfählen", „aufspiessen" auch für „kreuzigen" gebraucht. Der Satyriker Lucian zum Beispiel, der ohne Zweifel von den Christen wusste, auf welche Art Jesus zu Tode gebracht war, bezeichnet ihn als „den gepfählten Menschen" „jenen gepfählten Sophisten": er braucht aber nur gemeint zu haben: den an dem Pfahl Verendeten.[2]

Nun beruht nach unserer Meinung, wie im dritten Theil des Nähern zu erörtern sein wird, die in Anspruch genommene Geschichte bei Johannes auf der vorhin mit ihr zusammengestellten des Lukas, und entstammt diese nicht der geschichtlichen Ueberlieferung. Da ferner über die Weise, in welcher Jesus gekreuzigt worden, überhaupt keine ältere Kunde vorliegt, können wir auch nichts mit Sicherheit darüber aussagen. Gehn wir indessen der Wahrscheinlichkeit nach!

Jesus ist durch die Hände der Heiden, auf Befehl des Procurators, im Namen der römischen Staatsmacht gekreuzigt worden. Alle Wahrscheinlichkeit ist also dafür, dass er auf römische Weise, das heisst so wie es die Römer mit aufsässigen

[1] Citate bei Fulda Seite 107, zum Theil nach Jvsti Lipsi de crvce libri tres ad sacram profanamque historiam vtiles. Antverpiae ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum. Vorwort vom Jahre 1592; 3. Ausg. 1597, 136 Seiten 12°, mit vielen Kupfern im Text.

[2] Luciani Samosatensis *Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς* cap. 11: *τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα*, und cap. 13: *τὸν ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστήν*. — Das Zeitwort hat nach Rost mitunter auch die Bedeutung „an einen Pfahl aufhängen"; doch ist *ὁ σκόλοψ* entschieden ein zugespitztes Ding: „Palissade", sogar „Splitter".

Provinzialen zu machen pflegten, hingerichtet sei. Nun sagt zwar SENECA einmal:[1] „Ich sehe dort Kreuze, aber von den einen so, von andern anders hergestellt: etliche haben umgekehrt, mit dem Kopf zur Erde, gehenkt, andere den Pfahl durch die Eingeweide getrieben, noch andere die Arme an einem Querholz ausgebreitet." Allein derselbe Philosoph nennt gelegentlich auch das eingetalgte Brennhemd, die tunica molesta, ein Kreuz[2], und der angezogene Ausspruch gilt zunächst für das, was Seneca in seiner Heimath, in Rom, sah. Dem römischen Verfahren im jüdischen Lande steht FLAVIUS JOSEPHUS näher. Der erzählt, wie bei der Belagerung Jerusalems die Römer ihre jüdischen Gefangenen angesichts der Stadtmauern zu kreuzigen pflegten: „Es nagelten die Soldaten aus Zorn und Hass die Gefangenen an, und zwar zum Spott den einen auf diese, den andern auf jene Weise, und infolge der grossen Zahl gebrach es an Raum für die Kreuze und an Kreuzen für die Menschenleiber". Aus dieser einen Stelle ersehen wir zweierlei, erstlich, was wir in unserm zweiten Capitel schon angenommen haben, dass die Römer thatsächlich Kreuze aufstellten, wo sonst keine Bäume waren, — zweitens, dass die eigentliche Kreuzigung, auf wie verschiedene Arten sie auch vorgenommen wurde, durch Annageln, also mit Nägeln geschah.[3]

Nun haben die Soldaten in dem von JOSEPHUS erzählten Fall die Annagelung verschiedentlich ausgeführt, vielleicht auch wohl einmal gepfählt, was ja als eine Art Annagelung betrachtet werden kann, „zum Spott" oder „zum Scherz", um sich zu amüsieren, gewiss aber auch, um bei den massenhaften Executionen, die damals vollzogen wurden — JOSEPHUS redet von fünfhundert jedes Tages — Abwechslung in das Geschäft

[1] Senecae ad Marciam consolatio 20: video istuc cruces, sed aliter ab aliis fabricatas; capite quidem conversos in terram suspendere, alii per obscoena stipitem egerunt, alii brachia patibulo explicuerunt. Hier zeigt sich besonders klar, dass *patibulum* für das Querholz steht.

[2] Ep. XIV ad Lucilium. Im Auszug unten Seite 186 Anm.

[3] Ios. B. Iud. V, 11, 1 *Προσήλουν δ' οἱ στρατιῶται δι' ὀργὴν καὶ μῖσος τοὺς ἁλόντας, ἄλλον ἄλλῳ σχήματι πρὸς χλεύην, καὶ διὰ τὸ πλῆθος χώρα τε ἐνέλειπε τοῖς σταυροῖς καὶ σταυροὶ τοῖς σώμασιν.* FULDA citiert diese Stelle öfters, aber jedesmal ohne das *προσήλουν* „sie nagelten an".

zu bringen und um weniger Holz zu verbrauchen. Liegt die Sache aber so, — sollte es dann nicht eine gewisse Art zu kreuzigen gegeben haben, die unter gewöhnlichen Umständen, bei vereinzelten und auf besonderen Befehl vorgenommenen Executionen von den Behörden vorausgesetzt und von den Schergen angewandt wurde?

Fulda hat zwar darauf aufmerksam gemacht, dass die römische Obrigkeit sich wenig um das Schicksal der zum Kreuz verdammten armen Sünder kümmern mochte; allein die Willkür der Soldaten oder Henker dürfte, wie uns scheinen will, doch nicht unbegrenzt gewesen sein, wenn es sich um einzeln abgeurtheilte Sträflinge handelte: für solche Fälle muss es eine Norm gegeben haben, welche das Verfahren der Hauptsache nach regelte. Wie könnten sonst Beschreibungen vorkommen, wie wir sie bei kirchlichen und Profanschriftstellern des zweiten und dritten Jahrhunderts finden und gleich beibringen werden? Dass dieselben auch für das erste saeculum gelten dürfen, wird dadurch wahrscheinlich, dass die wenigen Angaben, welche sich dem Josephus und etwa dem Plautus entnehmen lassen, genau zu den Beschreibungen stimmen.

Nach Artemidor besteht das Kreuz aus Hölzern und Nägeln; man muss es erst tragen, dann wird man daran genagelt; man ist damit verbunden wie ein Mann mit seinem Weibe; wer gekreuzigt ist, ist emporgehoben und streckt die Hände aus wie beim Tanze; das Kreuz gleicht einem Schiffsmast.[1] Nach Justin, dem Märtyrer, steht das eine Holz

[1] Artemidori Onirocriticon (ed. Herscher, Lips. Teubn. 1864).

II, 56. Wer im Traum [sich selber] den Pluto, Cerberus oder ein anderes Wesen aus der Unterwelt tragen sieht, dem bedeutet dies, wenn er Böses gethan hat, *σταυρὸν βαστάσαι. — ἔοικε γὰρ καὶ ὁ σταυρὸς θανάτῳ, καὶ ὁ μέλλων αὐτῷ προσηλοῦσθαι πρότερον αὐτὸν βαστάζει.*

I, 76. Ein Missethäter, der im Traum hoch springt oder auf einer Anhöhe tanzt (*εἰ — ὑψηλὸς ὀρχοῖτο*), wird gekreuzigt werden: *διὰ τὸ ὕψος καὶ τὴν τῶν χειρῶν ἔκτασιν.*

II, 53. Zu träumen, dass man gekreuzigt sei, bedeutet dem Schiffer gutes: *καὶ γὰρ ἐκ ξύλων καὶ ἥλων γέγονεν ὁ σταυρὸς ὡς καὶ τὸ πλοῖον, καὶ ἡ κατάρτιος αὐτοῦ ὁμοία ἐστὶ σταυρῷ.* Dem Ehelosen bedeutet es die Heirath: *διὰ τὴν δέσιν πλὴν οὐ πάνυ τι συμφέροντα.* U. s. w.

aufrecht: dessen oberster Theil bilde ein überragendes Horn, wenn das andere Holz darangefügt sei und an beiden Seiten zwei andere Hörner neben jenem erscheinen lasse.[1] Tertullian betont, der grössere Theil des Kreuzes stehe senkrecht fest, es gehöre aber noch eine Segelstange dazu.[2] Wenn dann noch Ausonius in seinem Gedicht auf die Buchstaben das Fi als Abbild des Kreuzes charakterisiert[3], so kann er nur die alte Form des φ gemeint haben, welche einem Mast mit der wagerecht daran hangenden Rahe gleicht, worauf auch die von andern behauptete Aehnlichkeit mit einer Fahne, dem vexillum, deutet.[4] Aus dem Allen ist doch wohl zu schliessen, dass die regelrechte Art zu kreuzigen darin bestand, dass man den Hinzurichtenden, auch wenn er nicht mit dem patibulum gelaufen, sondern das Kreuz getragen hatte, dennoch am Richtplatz an solch ein Querholz nagelte, und dann dieses mit einem an beide Enden festgeknoteten Strick über den inzwischen festgestellten Pfahl hängte. Ein Nagel in demselben mochte das patibulum noch in der Mitte unterstützen; mitunter ist hier auch wohl eine entsprechende Aushöhlung gemacht gewesen, so dass das Querholz nicht mehr mit seiner ganzen Stärke vorsprang: denn eine Bearbeitung der Hölzer, man denkt zunächst an das Absägen und ein wenig Behauen, ist einmal von Lucian angedeutet.[5]

Es erübrigt die vielfach erörterte Frage, ob auch die Füsse angeheftet wurden. Fulda vertritt die Ansicht, dass man die Füsse zumeist frei hängen liess; die von ihm bei-

[1] Iust. Mart. Dial. c. Tryph. c. 91: *ὄρθιον τὸ ἕν ἐστι ξύλον, ἀφ' οὗ ἐστι τὸ ἀνώτατον μέρος εἰς κέρας ὑπερῃρμένον, ὅταν τὸ ἄλλο ξύλον προσαρμοσθῇ καὶ ἑκατέρωθεν ὡς κέρατα τῷ ἑνὶ κέρατι παρεζευγμένα φαίνηται.* Vergleiche in der grössern Apologie cap. 55.

[2] Tertull. ad nationes c. 12: Pars crucis et quidem maius est omne robur, quod directa statione defigitur; sed nobis tota crux imputatur cum antenna scilicet sua et cum illo sedilis excessu.

[3] Auson. Idyll. XII:

Haec crucis effigies Palamedica porrigitur φ.

Dazu Fulda S. 123: Palamedes sollte nämlich das φ zuerst geschrieben haben.

[4] Das vexillum war, nach dem Illustr. Wörterbuch von Anth. Rich, ein viereckiges Stück Zeug, welches an einem Querholz von einer Stange herunterhing.

[5] Mit dem Ausdruck *ξύλα τεκταίνειν* in Lucian's Iudicium vocalium laut Fulda S. 121 f.

gebrachten Gründe sind jedoch nicht stichhaltig. Dass dies die qualvollste Art gewesen wäre und zugleich die bequemste, würde nur dann ein Argument abgeben, wenn sich sonst gar nichts ermitteln liesse. Allein jene Stelle des Artemidor, wo er die Haltung des Gekreuzigten mit derjenigen eines Tänzers vergleicht, spricht deutlich dafür, dass die Füsse nicht frei waren. Gerade der von Fulda geltend gemachte Umstand, dass die zuckenden Beine den besten Theil des Vergleichs machen würden, giebt uns zu unserer Behauptung das Recht. Denn eben deshalb müsste der Traumdeuter bei der Begründung seines Satzes, dass wer da träumt, er tanze auf einer Anhöhe, darin das Vorzeichen habe, dass er am Kreuze sterben werde, vor allem auf die Bewegungen der Beine gewiesen haben. Da er aber blos von der Erhöhung und dem Ausbreiten der Arme etwas sagt, so ist nur anzunehmen, dass die andere, nach Fulda noch viel auffallendere Aehnlichkeit nicht existierte, das heisst, dass die Füsse eines Gekreuzigten nicht zappeln konnten, weil sie befestigt waren.

Dasselbe besagt die Stelle in dem Lustspiel „das Hausgespenst" des Plautus, wo ein Sklave, der von der Rückkehr seines Herrn nichts Gutes erwartet, er figuriert unter dem Namen Tranio, erklärt:

> Ein Talent werde ich dem geben, der zuerst hinausgerannt sein wird, um sich [statt meiner] kreuzigen zu lassen:
> Aber mit dem Bedinge, dass zweimal seine Füsse, zweimal seine Arme angeheftet werden.

Freilich giebt es eine Lesart, nach welcher es anstatt „angeheftet" heisst: „zerbrochen", und Fulda hat diese als die ächte und allein passende in Schutz genommen. Wenn der Comödiendichter von doppeltem Anheften der Glieder ans Kreuz geredet hätte, würde er, meint Fulda, seines Beifalls verlustig gegangen sein, denn das wäre eine ganz zwecklose und zweckwidrige Uebertreibung: das römische Publicum habe genau gewusst, dass, wo es auf schleunige Execution ankomme, mit zwei Nägeln schnell und sicher gekreuzigt sei. Auch pflegen die Kreuzescandidaten nicht zu rennen, sondern man schleiche hin zum Kreuz: das Rennen bedinge einen Gegensatz, der nur herauskomme, wenn man lese:

Aber mit dem Beding, dass ihm [zuvor] beide Füsse und
Arme zweimal zerbrochen werden.

Dann sei das Komische in den Worten des lustigen Sklaven, dass ja keiner mit zerbrochenen Gliedern laufen könne. — Als ob die Vorstellung so nicht erst recht sich in zwecklosem Ueberfluss bewegen würde: am Laufen ist man schon behindert, wenn nur ein Fuss einmal gebrochen ist. Und warum dann wohl Arme und Füsse, und nicht Arme und Beine? Zweimal gebrochene — Füsse: ist das nicht befremdend? Dagegen passt die Combination „Arme und Füsse" aufs beste zu dem Gedanken ans Kreuzigen: da wurden jene an das patibulum geknebelt und diese am Stamme befestigt.

Die Erörterung Fulda's leidet an dem argen Fehler, dass er sich weder den Zusammenhang noch die zwei angezogenen Zeilen im Lateinischen ordentlich angesehn hat.

Tranio sagt:[1]

Wer ist der Mann, der ein wenig Geld verdienen will,
Der heute an meiner Statt sich könnte martern lassen?
Wo sind die Schläge erduldenden, Eisen reibenden Männer,
Oder die, die für drei Mark dahin gehn, wo Thürme anzugreifen sind oder wo immer zehn Lanzen den Leib zu durchbohren pflegen?
Ich verspreche tausend Thaler dem, der zuerst hinausgelaufen sein wird, um sich kreuzigen zu lassen,
Aber mit dem Bedinge, dass ihm Füsse und Arme doppelt angeheftet werden;
Wenn das besorgt sein wird, hole er sich von mir das dargebotene Geld!

[1] Plaut. Mostellaria 354—361, ed. Friedr. Ritschel, Bonnae 1852:
Ecquis homost, qui facere argenti cupiat aliquantum lucri,
Qui hodie sese excruciari meam vicem possit pati?
Ubi sunt isti plagipatidae, ferritribaces viri,
Vel isti, qui trium nummorum causa subeunt sub falas
Vel ubiquomque denis hastis corpus transfigi solet?
Ego dabo ei talentum primus qui in crucem excucurrerit:
Sed ea lege ut offigantur bis pedes bis brachia;
Ubi id erit factum, a me argentum petito praesentarium.

Ritschel fand in vier Handschriften in Zeile 260 offigantur, Camerarius las oder schrieb affigantur; nur in einer Handschrift fand Ritschel obfringantur, wozu der codex Sambuci die Variante

Schon aus den verwendeten Zeitformen geht hervor, dass das, was in dem vorletzten Verse gesagt wird, erst nach Vollbringung des Hinauslaufens geschehen soll. Am Kreuz aber werden Arme und Füsse nicht gebrochen, sondern angeheftet. Ebenso war im Vorherigen von dem geredet, was an dem Orte der Gefahr, wohin man sich begeben hat, auszustehen ist. — Die Komik mit dem Rennen liegt darin, dass Tranio annimmt, der ausgesetzte Preis werde einen wahren Wettbewerb herauslocken, jeder werde ihn verdienen wollen, daher das Rennen und die Bestimmung, dass der zuerst Ankommende den Preis erhalten soll. Als ob ein Gekreuzigter sich noch des Geldes freuen könnte! Er müsste sich schon Hoffnung machen, nur oberflächlich angeheftet zu werden und sich alsbald loszureissen: aber nein! er soll auch recht ordentlich festsitzen, zweifach befestigt, — und dann mag er kommen und sich den Gewinn holen! So erklärt sich alles, der Komik und dem Text gemäss.

Wenn „zweimal die Arme und zweimal die Füsse" eine doppelte Kreuzigung ausmacht, so besteht die einfache in einmaligem Anheften der Arme und der Füsse.

Dass die Füsse nicht frei bleiben, ergiebt sich noch einmal aus Worten des Seneca in dessen vierzehntem Brief, wenn sich dieselben, was nicht ganz sicher ist, auf die Kreuzigung beziehen.[1]

Als mindestens ebenbürtiger Zeuge steht dem Comödiendichter, dem Philosophen und dem Traumdeuter der Evangelist Lukas zur Seite, der den auferstandenen Herrn zum Beweis seiner Identität auf Hände und Füsse hinweisen lässt. Während nun für das Gegentheil nicht ein einziger Zeuge auf-

offringantur darbot. Auch aus innern Gründen ist offigantur vorzuziehn, denn wie dem praesens conjunctivi das perfectum conjunctivi vorausgegangen ist, kann mit jenem nur eine Handlung angedeutet sein, die nach vollbrachtem Lauf am Kreuze stattfinden sollte. — Denselben Text hat Lorenz in der Ausgabe vom Jahre 1883.

[1] Seneca erinnert an die verschiedenen cruces: den eculeus, die Marterhaken, den eingetriebenen Pfahl, der durch die Menschen hindurch und zum Munde herausdringt, die distracta in diversum curribus oder crucibus membra, das eingetalgte Brennhemd u.s.w. Handschriftlich auch cruribus.

zutreiben ist, darf jetzt auch bemerkt werden, dass die Befestigung der Füsse wirklich schon aus praktischen Gründen kaum unterbleiben konnte. Wurde doch dadurch das Rucken und Schlenkern erheblich eingeschränkt, wodurch sonst das Kreuz umfallen, das patibulum abfallen, oder, wenn etwa die Hände nur angenagelt waren, diese ausreissen konnten, — was Alles neue Mühe verursacht hätte. [1]

Darf also für ausgemacht gelten, dass die Römer bei ihren Kreuzigungen auch die Füsse festzumachen pflegten: eine andere Frage ist, ob dies durch Nägel oder durch Stricke geschah. In dieser Hinsicht lässt sich nichts behaupten. In Cicero's Tagen wurde zu Rom wenigstens mitunter noch unblutig, durch blosses Anbinden, gekreuzigt: da hat einmal ein habsüchtiger Prätor die gekreuzigten Sklaven eines reichen Mannes alsbald wieder abgenommen und an ihren Herrn zurückverkauft. Mit Recht bemerkt dazu Fulda, dass dieser Prätor die Waare wohl nicht durch Zernagelung der Glieder unbrauchbar gemacht haben werde. [2] Es ist also nicht gesagt, dass man den patibulierten Sklaven nachher immer noch Nägel durch die Hände trieb.

Aber wir haben ja zu thun mit dem Verfahren in der Provinz, speciell da, wo der Sträfling sein Kreuz zu tragen hatte. Hier wurde er angenagelt, und bestand das Kreuz überhaupt aus Hölzern und Nägeln. [3] Ein Strick zum Aufhängen oder wagerecht Befestigen des Querholzes war gewiss unentbehrlich:

[1] Dass bei der Kreuzigung der Sträfling auch mit Stricken an das Holz gebunden wurde, geht aus Lucan's Pharsalia 6, 543 und Plinius' Hist. Nat. XXVIII, 4, 11 klar hervor. An ersterer Stelle wird erzählt, wie eine Zauberin, welche sich die Ingredienzen ihrer Hexenküche von den Kreuzen holt, mit den Zähnen die Knoten der Stricke löst, um diese, wie die Nägel, mitzunehmen; an letzterer, bei Plinius, dass gewisse Leute ein in Wolle gewickeltes Stück von einem Nagel oder ein Tau von einem Kreuz sich um den Hals hängen, um das viertägige Fieber loszuwerden: Iidem in quartanis fragmentum clavi a cruce involutum lana collo subnectunt, aut spartum e cruce, liberatoque condunt caverna quam sol non attingat.

[2] Cic. in Verrem V, 4—6: hos ad supplicium more maiorum traditos et ad palum alligatos liberare ausus es. Nach einer von Fulda Seite 156 beigebrachten Stelle des Xenophon Ephesius kreuzigten die Egypter nur durch Festschnüren der Glieder.

[3] Siehe S. 182 f. Artemidor, der vielgereiste, darf hier zeugen.

man darf jedoch fragen, ob ARTEMIDOR auch dann, wenn in seiner Vorstellung die Füsse der Gekreuzigten ebenso regelmässig mit Stricken wie deren Hände mit Nägeln befestigt waren, jene unerwähnt gelassen haben würde. Wenn FULDA betont, das Grausamste sei eigentlich gewesen, die Füsse nicht zu nageln, so ist dagegen zu erinnern, dass rohe Schergen nicht zu überlegen pflegen, was auf die Dauer am schlimmsten zu ertragen sei, sondern thun, was augenblicklich peinigt und verletzt und Zuckungen und Klagelaute verursacht. Mit straff angezogenen, in das Fleisch einschneidenden gedrehten Weidenruthen oder Stricken konnte man allerdings ebenso grossen und vielleicht noch heftigeren Schmerz bereiten. Wenn man aber die Nägel einmal zur Hand hatte, lag doch sehr nahe, dieselben weiter zu verwenden und an den Füssen zu thun, was man auch mit den Händen vorgenommen hatte. Möglich bleibt natürlich, dass es dafür keine Regel gab, sondern dies der Willkür überlassen war.

Dass ausserdem bei massenhaften Kreuzigungen, wie deren nur zu viele vorgekommen sind, das ganze Verfahren nach Umständen, Bequemlichkeit, Willkür und Laune geändert werden und namentlich das patibulum in Wegfall kommen konnte, dass es in solchen Fällen nur darauf ankam, die Unglücklichen einfach und sicher zu henken, versteht sich eigentlich von selbst.

Jesus ist, wie der Verlauf seiner Gefangennehmung und die Flucht der Jünger beweist, einzeln gekreuzigt worden, höchstens ein paar Andere, die anderes verbrochen hatten, mit ihm zugleich. Also ist wahrscheinlich, dass an ihm die Strafe nach der Regel vollzogen worden: auf dem Golgotha hat Simon von Kyrene seine Last ablegen dürfen, hat man den Pfahl fest in die Erde gestellt, vielleicht gab es da irgend einen Stumpf, der zur Stütze dienen konnte; — Jesus wurde auf den Rücken gelegt, das Querholz unter seinen Hals geschoben; man streckte seine Arme rechts und links darüber aus und heftete die Hände mit je einem grossen Nagel an, vielleicht nachdem man vorher die Arme an das Holz geknebelt hatte. Dann ist dieses, möglicher Weise mit Hülfe einer Art von Gabeln[1], weit genug

[1] Vergleiche FULDA Seite 152 f., obwohl die Bezeugung nur schwach ist. Es giebt nämlich blos das von LIPSIUS aus Festus, de verborum significatione, beigebrachte Citat: furcillae sive furcilla, quibus homines suspendebant.

empor gehoben worden, dass ein die beiden Enden des Balkens verbindender Strick über einen festen Nagel oder eine Kerbe in dem Pfahl gehängt werden konnte, sodass die uns geläufige Form des lateinischen Kreuzes entstand; um den Kreuzpunkt kann ein zweiter Strick den Mast mit der Rahe verbunden haben. Einen Pflock oder dickeren Nagel, an dem der Körper rittlings eine Stütze fand, hatte man wohl vorher in geeigneter Höhe eingetrieben.[1] Endlich hat man ihm die Beine an den Pfahl gebunden,[2] vielleicht auch die Fussgelenke, um dann desto sicherer und leichter jeden Fuss, entweder vorn durch Spann und Sohle, oder seitwärts durch den schmalen Theil hinter dem Knöchel, auch noch zu durchnageln. —

Der Gekreuzigte hing nackt am Holz. ARTEMIDOR bezeichnet diesen Umstand als ein böses Omen für reiche Leute, wenn sie träumt, dass sie gekreuzigt werden.[3] — Die Entblössung war eine vollständige. Als die tugendhafte Schwester des Augustus, die Octavia, in Rom einem Trupp entkleideter Verbrecher entgegenkam, und einer aus dem Gefolge sich darüber äusserte, soll sie gesagt haben: Ich sehe sie nicht anders als wie ich Bildsäulen sehe.[4] Wenn auf pompejischen Abbildungen die Gladiatoren zwar nicht völlig nackt erscheinen, so steht dem gegenüber, dass Verbrecher, die sich im Wechselmorde erlegen oder mit wilden Thieren kämpfen mussten, vorher im spoliarium ganz ausgezogen wurden. Die Kleidung des römischen Verbrechers fiel dem Henker und seinen Knechten zu. Wenn die Juden für gewöhnlich unter ihren Kleidern einen Schurz getragen hätten,

[1] Das von IUSTIN. MART. (Dial. c. Tryph. 91), von IRENAEUS (Haer. II, 24, 4) und TERTULLIAN (ad nationes 1, 12 und adv. Marc. 3, 18) bezeugte sedile. Wegen der grossen Hast, womit die Kreuzigung Jesu vollzogen sei, hält FULDA für wahrscheinlich, dass man das sedile bei der Execution auf dem Golgotha weggelassen habe!

[2] SUITB. BÄUMER (Artikel „Kreuzigung" in WETZER und WELTER's Kirchenlexikon VII. Band, Freiburg i. Br. 1891) citiert mit Bezug auf die bei der Kreuzigung Jesu zur Anwendung gekommenen Bande den Hilarius Pictaviensis de Trinitate 10, 13: penduli in cruce corporis poenae et colligantium funium violenta vincula et adactorum clavorum cruda vulnera.

[3] Artemidor. oneirokrit. II, 53.

[4] Von FULDA S. 146 ohne Angabe der Quelle mitgetheilt.

würden die Soldaten in derartigen Fällen ihnen diesen vielleicht gelassen haben: allein es findet sich davon im jüdischen Alterthum keine Spur.[1]

Den peinlichen Zustand eines Gekreuzigten durch die Verrenkung der Arme, die Beklemmung infolge des durch die naturwidrige Haltung verursachten Blutandranges zum Herzen, die qualvolle Lage des dem fliegenden Geziefer wehrlos ausgesetzten Menschen kann man sich denken, — vorstellen schwerlich. Die durchnagelten Glieder sind wahrscheinlich bald gefühllos geworden, indem sie vom Brande ergriffen wurden und abstarben. Der Gekreuzigte verblutete nicht im eigentlichen Sinn.[2] Also nicht Blutverlust, sondern Erschöpfung führte den Tod herbei. Wie lange das dauerte, hing zum Theil von Umständen ab: von der Schärfe der vorhergegangenen Geisselung, von dem Grade der Anspannung der Arme, von der Widerstandsfähigkeit des individuellen Organismus, von der Witterung, indem ein bedeckter Himmel, Kühle und Regenschauer ganz anders wirken mussten als eine brennende Mittagssonne.

Origenes, zu dessen Zeiten noch gekreuzigt wurde, sagt aus, dass Gekreuzigte zuweilen die Nacht über und noch den ganzen folgenden Tag am Leben blieben.[3] Zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts war der französische Reisende Paul

[1] Der von Hug VII, 168 f. versuchte Beweis ist gänzlich verfehlt. Was Hug in dem der Frage nach der Entblössung des Gekreuzigten gewidmeten Abschnitt VII, 161—175 beibringt, führt überhaupt nicht zu dem von ihm gewünschten Ziel. Das entgegengesetzte verfolgt Fulda S. 144—148.

[2] Schleiermacher: Eine Ausblutung konnte durch die Kreuzigung nicht entstehen, „indem bei der Ausspannung der Extremitäten der Blutumlauf sehr geschwächt sein musste und das Gerinnen des Bluts entstand, wodurch die Verblutung wieder gedämpft wurde". Siehe Seite 447 im sechsten Band der sämmtlichen Werke, Berlin 1864. (Das Leben Jesu, Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832 gehalten, herausg. von K. A. Rütenik.)

[3] Origenes zu Matth. 27, 54. Der Kirchenlehrer behauptet, dass die Römer ihre Gekreuzigten in die Achselhöhlen zu stechen pflegen und nur zur besonderen Verschärfung der Strafe (wie bei Jesus) dies unterlassen: quoniam ergo maiorem sustinent cruciatum qui non percutiuntur post fixionem, sed vivunt cum plurimo cruciatu, aliquando autem et tota nocte et adhoc post eam tota die. Opp. ed. de la Rue III, 928.

LUCAS Zeuge einer Hinrichtung in Tunis. Vier Mauren, die für den Feind Briefe getragen hatten, waren dabei erwischt: zwei wurden gekreuzigt und zwei gepfählt. Es wäre zu vermuthen, dass man solche Boten zunächst gefoltert hätte, um ihnen Aussagen zu erpressen, doch ist davon nichts berichtet. Ueber die Execution des einen Paares wird nur mitgetheilt, dass sie mit Händen und Füssen ans Kreuz genagelt wurden und zwölf Stunden nachher noch am Leben waren.[1]

Von einer andern Kreuzigung ist in den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts ein gewisser JAMES JONES zu Amoy in China Zeuge gewesen.[2] Ein berüchtigter Mädchendieb war zur Enthauptung verurtheilt worden, hatte aber aus Angst, dass er im Jenseits ohne Kopf sein würde, gebeten, die Strafe in Kreuzigung umzuändern, was ihm denn gewährt wurde. Das Kreuzigen muss der chinesischen Gerichtspraxis von Hause aus fremd sein; es ist wenigstens curios zu beobachten, wie in diesem Falle die Geschichte von der Kreuzigung Christi nach der herkömmlichen Vorstellung zum Muster gedient hat. Man verwendete ein gezimmertes Kreuz, dessen Fuss in eine starke Planke eingelassen wurde. Es war daran ein Brett, auf welchem der arme Schelm stand, die Beine mit einer Kette an den Stamm, die Arme mit Stricken an die Arme des Kreuzes gebunden; so schlug man ihm die Nägel durch Hände und Füsse. Das geschah im Gefängnissraum; worauf vier Kulis das Kreuz mit seiner Last nach einem Strassenknotenpunkt vor der Stadt hinaustrugen. Hier blieb er den Tag über unter Bewachung zweier Soldaten ausgestellt; die Neugierigen liefen zu Hauf und es gab eine Art Jahrmarkt: Kuchenhändler machten gute Geschäfte, doch wurde niemandem

[1] Voyage du sieur Paul Lucas fait par ordre du Roi dans la Grèce, l'Asie mineure, la Macédoine et l'Afrique. In der Amsterdamer Ausgabe vom Jahre 1714, zwei Bändchen in 16°, II p. 277. Es war am 27. Februar 1705 — „on en mit deux en croix: on leur cloua les mains et les pieds".

[2] Ich kenne die Geschichte aus dem Londoner Wochenblatt Public Opinion vom 23. April 1864 (Vol. V nr. 135), wo sie pg. 467 unter den Miscellen als Erzählung des Herrn JONES ohne weitere Quellenangabe mitgetheilt wird. Die Mittheilung in der Revue Germanique XX, 358 ist ein Auszug aus diesem Artikel.

gestattet, dem Unglücklichen Speise oder Trank zu reichen. Abends transportierte man ihn ebenso in das Gefängniss zurück und bewahrte ihn dort bis Tagesanbruch. Mittwochs um Mittag war er gekreuzigt worden, um fünf Uhr nachmittags sprach Herr Jones mit ihm: da klagte er über Durst und einen Schmerz in der Brust. Am Abend des zweiten Tages fand er im Gefängnisshofe, wo das Kreuz niedergelegt war, einige Stunden Schlaf. Als am Sonnabend der Aermste noch lebte, wollte der Magistrat, auf die Vorstellung eines Fremden, seinem Leiden ein Ende machen, und befahl, dem Gekreuzigten Essig einzugeben, in der Meinung, dass dies den Tod sogleich herbeiführen würde: offenbar auf Grund der evangelischen Geschichte, in welcher Jesus gleich nach dem Essigtrinken verscheidet. Es that aber nicht die erwartete Wirkung, und bei Sonnenuntergang, als das Kreuz wieder ins Gefängniss zurückgebracht war, mussten zwei Soldaten mit starken Bambusrohren dem Elenden beide Beine zerschlagen, endlich aber ihn doch noch erdrosseln. — Aus der ganzen Geschichte ist für die Kreuzigung, wie sie im Alterthum stattfand, nichts zu folgern. Allerdings war der Chinese vorher, um ihm ein Geständniss abzupressen, wiederholentlich gezüchtigt worden, so dass sein Rücken blutrünstig war, allein er hing offenbar nicht an dem Kreuz, und während der Nächte ruhte er in wagerechter Lage auf demselben. Nur soviel ist durch den Hergang über allen Zweifel erhoben: die Nägel waren nicht das Schlimmste bei der Sache, an den Wunden starb man nicht.

VI

Die Kleider Jesu

Marc. 15, 24. Matth. 27, 35. Luk. 23, 34b. Joh. 19, 23. 24.

> Marcus knüpft an die Worte „sie kreuzigten ihn" sogleich: und vertheilten seine Kleider, indem sie das Loos darüber warfen, was jeder bekommen sollte.

Die Worte „[darüber] was jeder bekommen sollte" geben die Meinung des ersten Erzählers nicht durchaus richtig wieder, indem dieser schwerlich hat sagen wollen, dass ein Jeder von den Loosenden oder Würfelnden überhaupt etwas abbekam: da Matthäus und Lukas nichts davon und auch nichts zum Ersatz haben, werden sie ein erläuternder Zusatz des kanonischen Redactors sein. — Das Uebrige ist Wort für Wort dem zweiundzwanzigsten Psalm entnommen, den die Evangelisten mit besonderer Vorliebe als messianisch aufgefasst und ausgebeutet haben, um allerlei Züge in das Lebensbild Jesu hineinzutragen: es bleibt kein Rest übrig, der nicht aus der griechischen Uebersetzung des 19ten Verses stammte,[1] an einen wirklichen Hergang zu denken also gar kein Grund. Anlass zu der Dichtung wird der Umstand gegeben haben, dass überhaupt bei Hinrichtungen die Kleider u. s. w. des Executierten den Schergen zufielen. — Der Evangelist J o h a n n e s hat hier einmal in buch-

[1] Marcus *διαμερίζονται* (Matth. *διεμερίσαντο*) *τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον.* Marc. + *ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ.* Lukas *διαμεριζόμενοι δὲ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλήρους.* Psalm 21, 18 (Septuag.) und Joh. 19, 24

διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς
καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.

stäblicher Nachbildung der citierten Stelle seine Vorgänger überboten. Er las:

„sie haben meine Kleider unter sich vertheilt
„und über meinen Kleidervorrath das Loos geworfen.“

Den poetischen Parallelismus, vermöge dessen die zweite Zeile den Inhalt der ersten nur in anderer Fassung wiederholt, hat Johannes nicht verstanden und daher jedes Glied für sich buchstäblich gelten lassen wollen: gerade so, wie der Evangelist Matthäus Cap. 21, 7, weil er den Parallelismus des Zacharia

„reitend auf einem Esel
„und auf einem Füllen, dem Sprössling des Saumthiers“

nicht verstand, bei dem Einzug in Jerusalem Jesus auf die beiden Thiere setzte. Auf dieselbe Weise ergab sich hier dem Johannes, dass die Soldaten die Kleider Jesu ohne Loosen vertheilt und ein Kleid Jesu nicht vertheilt, sondern unter sich verloost haben müssten. Das Wort für Kleidervorrath, Garderobe, hat er, da es wenig gebräuchlich und ein Singular war, und das Loosen ihm den Gedanken an ein einzelnes Stück erweckt hatte, aufgefasst, als bedeutete es ein solches.[1] Man erkennt, dass der Zusatz unseres Marcus ihm noch nicht unter die Augen, und dessen einfache Idee ihm nicht in den Sinn gekommen ist. Sollte nun aber das ungleiche Verfahren nicht ganz wunderlich erscheinen, so musste das verlooste Stück ein besonders werthvolles gewesen sein. Deshalb beschreibt er es als eines, wie es seinem Christus wohl zukam, als einen Rock, einen *χιτών*, das ist ein hemdartiges ärmelloses Unterkleid,

ungenäht, von oben ganz durch gewoben.[2]

So beschaffen war auch der *χιτών* oder Rock des jüdischen Hohenpriesters. Josephus berichtet über diesen, derselbe sei nicht aus zwei zugeschnittenen Stücken über den Schultern und an den Seiten zusammengenäht, sondern ein einziges langes gewebtes Stück, und darin das Halsloch nicht quer eingeschnitten, sondern in der Längenlinie von der Brust bis zum Rücken eingerissen. Es sei dann ein Vorstoss angenäht, damit der

[1] Siehe die Lexika zu *ἱματισμός*. Es bedeutet mindestens die ganze Bekleidung.

[2] *ἄραφος ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου* nach Weizsäcker's Uebersetzung. Holtzmann: ohne Nath, von den obern Theilen an gewebt ganz durch.

Einschnitt dem Wohlstand keinen Eintrag thue. Ebenso sei es da, wo die Hände hindurchgesteckt werden, gespalten.[1]

Dass Johannes an dieses hohepriesterliche Kleidungsstück gedacht, wird nahezu unläugbar angesichts der beiden Thatsachen, dass einerseits im vierten Evangelium Jesus für das fleischgewordene ewige Wort, den Logos, ausgegeben wird, und andrerseits schon längst der Hauptvertreter der dieses Wort betreffenden Speculation, der alexandrinische Jude Philo, jenen Rock des Hohenpriesters für ein Symbol des Logos erklärt hatte, als des einheitlichen, ungetheilten Wesens, welches den Zusammenhang aller Theile des von ihm geschaffenen Weltalls vermittle.[2]

Wie es sich damit verhalte: auch wenn der Evangelist nur ein besonderes, oder gar nur ein fremden Soldaten auffallendes Kleidungsstück gemeint hätte,[3] ist doch soviel erwiesen, dass die Legende von dem heiligen Rock ihren Ursprung in dem mangelhaften Verständniss eines hebräischen Verses hat.

Eines Mannes Kleidung bestand und besteht wohl noch heutigen Tages in Syrien und Palästina aus fünf Stücken: Leibrock, Oberkleid oder Mantel, Gürtel, Kopftuch und Sandalen. Indem nur der Leibrock verloost wurde, behielt Johannes vier Theile übrig, über welche die Soldaten sich ohne zu loosen geeinigt haben sollen. Daraus ergab sich ihm die Vorstellung, dass die Wache beim Kreuz aus vier Leuten, nur einem Tetradion,[4] bestanden habe.

[1] Fl. Ios. Arch. III, 7, 4. *Ἔστι δ᾽ ὁ χιτὼν οὗτος οὐκ ἐκ δυοῖν περιτμημάτων, ὥστε ῥαπτὸς ἐπὶ τῶν ὤμων εἶναι καὶ τῶν παρὰ πλευράν, φάρσος δ᾽ ἓν ἐπίμηκες ὑφασμένον σχιστὸν ἔχει βρογχωτῆρα οὐ πλάγιον, ἀλλὰ κατὰ μῆκος ἐρρωγότα πρός τε τὸ στέρνον καὶ μέσον τὸ μετάφρενον. Πέζα δ᾽ αὐτῷ προσέρραπται, ὑπὲρ τοῦ μὴ διελέγχεσθαι τῆς τομῆς τὴν δυσπρέπειαν. Ὁμοίως δὲ καὶ ὅθεν αἱ χεῖρες διείργονται σχιστός ἐστιν.*

[2] In der Schrift De profugis zu dem Verbot Lev. 21, 10 „er soll nicht die Kleider zerreissen“: *Ὅ τε γὰρ τοῦ Ὄντος λόγος, δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων, ὡς εἴρηται, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει, καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι* (Opp. ed. Mangey I, 562).

[3] Neander a. O. S. 751 vertritt letztere Ansicht, indem Isidorus von Pelusium Ep. I, 74 berichte, dass solche Kleidungsstücke in Galiläa bei der ärmeren Volksklasse in Gebrauch waren.

[4] Wie Act. 12, 4.

VII

Die Stunde der Kreuzigung

Marc. 15, 25. Joh. 19, 14.

Marcus greift über die Scene des Kleidervertheilens zurück, um noch die äussern Umstände, unter denen Jesus gekreuzigt wurde, folgendermassen zu erzählen, Vers 25—27:

> „Es war aber die dritte Stunde und sie kreuzigten ihn (vielleicht hebraisierend für „da sie ihn kreuzigten"). Und es war eine Inschrift seiner Schuld geschrieben: der König der Juden. — Und mit ihm kreuzigten sie zwei Räuber, einen ihm zur Rechten und einen zur Linken".

Von den drei in diesem Abschnitt enthaltenen Daten ist das erste, die Stunde, in welcher Jesus ans Kreuz geheftet wurde, wie es scheint, nur aufs Gerathewohl angegeben. Marcus theilt diesen Tag überhaupt nach seinen Vierteln ein, siehe Vers 1, Vers 25, Vers 33 f., Vers 42. Die Jüngerinnen, die laut Vers 40 gesehn haben, wie Jesus am Kreuze starb, werden nicht von Anfang an zur Stelle gewesen sein. Im Hinblick aber darauf, dass die Verhandlung bei Pilatus, die Vorstellung des Gefangenen, die Prüfung des Falles durch den Statthalter und die Vorbereitungen für die Kreuzigung, einschliesslich der Geisselung, nicht mehr als drei Stunden in Anspruch zu nehmen brauchten, während man mit Rücksicht auf den bevorstehenden Sabbat sich auch etwas beeilt haben dürfte,[1] wird die Angabe,

[1] Vorausgesetzt, dass die Abnahme der Gekreuzigten vor Anbruch des Sabbats schon von vornherein in Aussicht genommen war. Wenn die Juden dabei waren, als Pilatus den Entschluss fasste, werden sie sogleich, nicht erst zur elften Stunde, wie Johannes vorstellt, darauf gedrungen haben.

dass Jesus um neun Uhr vormittags gekreuzigt worden, ungefähr das Richtige treffen.

Bei dem Allen ist auffallend, dass die andern Synoptiker sie nicht reproduciert haben. Wenn καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν nicht hebraisierend für „da sie ihn kreuzigten" steht, kann der Vers „Es war aber die dritte Stunde und sie kreuzigten ihn", nachdem vorher bereits gesagt ist „und sie kreuzigen ihn und vertheilen seine Kleider" auch nicht in dem ursprünglichen Marcustext gestanden haben. Liegt aber in jenen Worten ein Hebraismus vor, so sind sie eben deshalb eher einem Andern als dem Marcus zuzuschreiben. —

Der Evangelist Johannes setzt Cap. 19, 14 den Richterspruch des Procurators auf die sechste Stunde an. Da er Cap. 18, 28 angegeben hat, dass Jesus bei Tagesanbruch (πρωΐ, Ende der letzten Nachtwache) dem Pilatus zugeführt wurde, so wird er mit dieser sechsten wohl die Mittagsstunde meinen: die in der johanneischen Darstellung recht langwierige Verhandlung, mit der Pause, während welcher Jesus gegeisselt und von den Soldaten verspottet wurde, soll demnach den ganzen Vormittag beansprucht haben: immerhin etwas sehr viel. Man darf vermuthen, dass dieser Evangelist nicht bedacht hat, dass zwischen dem Verdict und seiner Ausführung auf dem Golgotha einige Zeit, etwa eine Stunde, verlaufen musste, auch wenn die Vollstreckung des Urtheils ohne Verzug befohlen wurde. Vielleicht hat dann Johannes sich durch die synoptische Angabe, dass um die sechste Stunde eine Finsterniss hereinbrach, beirren lassen: als der Heide das Urtheil über Jesus sprach, — war das nicht die Stunde und die Gewalt der Finsterniss?[1]

Von manchen Gelehrten[2] ist, zumeist im Interesse der Harmonistik, behauptet worden, dass Johannes hier — oder überhaupt[3] — die Stunden nach der Tageseintheilung des römischen Forums zähle, das ist von Mitternacht an, wie auch unsere Uhren thun. Leonhard Hug hat durch eine Reihe Beleg-

[1] Vergl. Lukas 22, 53.

[2] Zuerst von Clericus † 1736, später von Townson † 1792 und andern.

[3] Zeitangaben bei Johannes ausserdem Cap. 1, 39; 4, 6 und 52.

stellen überzeugend nachgewiesen, dass diese Stundenzählung auch in der Kaiserzeit noch neben der volksthümlichen, die vom Tagesanbruch anfing, gebräuchlich war.[1] Johannes soll also berichtet haben, dass Pilatus um sechs Uhr früh das Urtheil fällte. Das ist jedoch aus zwei Gründen höchst unwahrscheinlich. Erstens kann ja laut 18, 28 in der Vorstellung des Evangelisten die Verhandlung vor Pilatus erst nach diesem Zeitpunkt angefangen sein. Wollten wir aber das πρωΐ ausnahmsweise als eine Zeitbestimmung gelten lassen, die sich über die ganze vierte Nachtwache erstreckt, so dass man 18, 28 auch dahin verstehen könnte, dass Jesus bald nach drei Uhr früh ins Prätorium und dem Pilatus vorgeführt wurde, so wäre damit diesem Procurator den jüdischen Obern gegenüber eine Dienstbeflissenheit zugemuthet, die weit über das Mass des Wahrscheinlichen hinausgeht.[2]

[1] Hug V, 91—97. Unter den Belegstellen auch Flav. Ios. Vita cap. 54, wo gesagt ist, dass die Juden am Sabbat um die sechste Stunde zu frühstücken (ἀριστοποιεῖσθαι) pflegen.

[2] Dass die Römer überhaupt nicht vor Sonnenaufgang Gericht hielten, kann, soviel ich weiss, nicht nachgewiesen werden. Wenigstens nicht mit den von August Tholuck auf Seite 306 der 2. Auflage seiner Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte dazu angezogenen Stellen. Gellius noct. att. 14, 7 betrifft nur die Senatsconsulte. Macrobius aber giebt im 3. Capitel des ersten Buches seiner Saturnalia, wo er beweisen will, dass das römische Volk die Tage von Mitternacht bis Mitternacht rechnete, nur hierfür den Beleg, dass die Behörden, wenn sie an einem Tage sowohl Auspicien halten als die Sache, wegen deren die Auspicien vor sich gegangen, ausführen müssen, nach Mitternacht die Auspicien halten und nach Sonnenaufgang handeln, und dann beides für an einem Tag geschehen gelte. Ausgabe von Ludov. Janus (1852) II, pg. 17: Nam magistratus, quando uno die eis et auspicandum est et id agendum super quo processit auspicium, post mediam noctem auspicantur et post exortum solem agunt, auspicatique et egisse eodem die dicuntur. Es ist eine gefährliche Art zu citieren wie Tholuck, der diese Stelle in nachstehender Form bietet: magistratus post mediam noctem auspicantur et post exortum solem agunt. — Wir unsrerseits möchten eher daraus, dass in den XII Tafeln solis occasus suprema tempestas heisst, schliessen, dass der terminus a quo für alle Gerichtshandlungen Sonnenaufgang war.

Ob auch die Stunde, zu welcher die Juden das Passahlamm schlachteten, die evangelischen Zeitangaben veranlasst haben könne? Hier sind die Daten:

Nach Exodus 12, 6 soll das Lamm geschlachtet werden „zwischen den zwei Abenden“, das ist um Sonnenuntergang vom 14ten auf den 15ten Nisan, nach RASCHI und QIMCHI unmittelbar vor- und nachher.[1] Bei dem massenhaften Zudrang im Tempel musste man mit dem Schlachten natürlich schon früher einen Anfang machen. Die Mischna Pesachim V, 1 nimmt darauf Rücksicht, indem sie vorschreibt, das tägliche Abendopfer, welches vorher zu besorgen war und in der Regel um halb drei Uhr nachmittags geschlachtet und um halb vier Uhr geopfert wurde, am Rüsttag auf das Passah je eine Stunde früher zu schlachten und zu opfern. Damit stimmt überein die Angabe des JOSEPHUS, dass man von drei bis fünf Uhr die Passahlämmer opferte.[2] Dann mussten diese abgezogen, zubereitet und gebraten werden, manche Leute hatten auch vorher noch einen weiten Weg nach Hause, kurz — es lässt sich denken, dass viele Mahlzeiten erst nach Anbruch des Festtages hergerichtet waren. Indem nun, wenn dieser auf einen Sabbat fiel, solche gar nicht fertig gekommen sein würden, so bestimmt jene Mischna auch noch, dass, im Fall der Rüsttag auf das Passah zugleich Rüsttag auf den Sabbat sei, das Abendopfer nicht eine, sondern zwei Stunden früher als gewöhnlich besorgt, also schon um halb eins geschlachtet und um halb zwei geopfert werde.

Die Synoptiker, welche Jesus um drei Uhr nachmittags sterben lassen, treffen richtig die Stunde, um welche für ge-

[1] Also etwa „im Zwielicht“, vgl. die Bestimmung im Deuteronomium, Cap. 16, 6 בערב כבוא השמש. — Nach den Qaräern und den Samaritern sollte בֵּין הָעַרְבַּיִם „zwischen Sonnenuntergang und Dunkelwerden“ bedeuten.

[2] Ios. Bell. Iud. VI, 9, 3 — *τῆς ἑορτῆς (Πάσχα καλεῖται) καθ᾽ ἣν θύουσι μὲν ἀπὸ τῆς ἐνάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης.* Die dabei mitgetheilte Anzahl von 250,000 Passahlämmern ist natürlich ebenso übertrieben wie die von dritthalb Millionen Festpilgern.

Die Mischna gestattet übrigens, das Passah auch vor dem Abendopfer, schon von Mittag an, zu schlachten; nur durfte das Blut nicht am Altare ausgegossen werden bis das Abendopfer besorgt war, weshalb jenes bis dahin durch Schütteln flüssig erhalten werden sollte.

wöhnlich das Schlachten der Lämmer einen Anfang nahm. Allerdings ist nach ihrer Erzählung Jesus erst am folgenden Tage gestorben. Nun fallen im Evangelium des Johannes die beiden Rüsttage zusammen, der erste Passahtag auf einen Sabbat: hier müsste also, wenn die Opferzeit massgeblich war, der Tod Jesu vielmehr verfrüht als verspätet sein. Indessen ist Nachstehendes möglich.

Nach Marcus hat, auch abgesehn von Vers 25, Jesus ungefähr sechs Stunden am Kreuz gehangen. Wenn nun Johannes gemeint hat, Jesus sei auch sechs Stunden nach der sechsten, der Mittagsstunde, zu welcher ihn Pilatus preisgegeben hatte, verschieden, so hat er den Tod Jesu etwa um Sonnenuntergang eintreten lassen wollen: dazu könnte ihn die mosaische Vorschrift „zwischen den zwei Abenden" bestimmt haben, wenn ihm nämlich das Thatsächliche nicht bekannt geworden war. Dass er nachher die Todesstunde ausdrücklich anzugeben unterliess, wäre dann wieder aus dem Umstand zu erklären, dass er jetzt noch vor Sonnenuntergang die Einbalsamierung und Beisetzung des Leichnams berichten wollte.

Wir resumieren:

Der Vers Marc. 15, 25 hat in dem vorkanonischen Marcustext noch nicht gestanden, doch ist die darin enthaltene Zeitangabe dem Verlauf der Erzählung richtig angepasst. Es darf wahrscheinlich heissen, dass Jesus wirklich um neun oder zehn Uhr vormittags gekreuzigt worden ist.

Der Evangelist Johannes setzt den Richterspruch des Pilatus um die Mittagsstunde an, wahrscheinlich im Interesse irgend einer Symbolik. Vielleicht, weil laut den ältern Evangelien um die Zeit eine grosse Finsterniss hereingebrochen war; vielleicht auch, weil nach der Schrift sechs Stunden später das Passahlamm zu schlachten war, und Jesus eben so lange noch am Kreuz gelebt haben sollte.

VIII

Die Inschrift am Kreuz

Marc. 15, 26. Matth. 27, 37. Luk. 23, 38. Joh. 19, 19—22.

Das zweite Datum, die Inschrift am Kreuz, lässt sich in der kurzen Fassung, wie Marcus sie mittheilt, ganz authentisch an. Es sind blos zwei Wörter:

in der Sprache des Procurators REX IVDAEORVM
in der Landessprache מלך יהודאין

und eine Tafel mit einer kurzen Angabe des Verbrechens war bei Hinrichtungen üblich. Die andern Evangelisten haben die Worte mehr oder weniger in Satzform erweitert, am meisten Johannes. Nach ihm, wohl nicht schon nach Lukas,[1] war sie in drei Sprachen ausgefertigt: hebräisch, lateinisch und griechisch. Das ist wohl nicht historisch. Für die aus der Diaspora nach Jerusalem gekommenen Juden bedurfte diese Inschrift keiner officiellen Uebersetzung; für andere als Juden war sie nicht geschrieben. In einer spätern Zeit aber wird sie dem Evangelisten als eine Kundgebung von universaler Bedeutung erschienen sein: daher er sie gleich einem Reichsedict sowohl griechisch als lateinisch vorgestellt haben will. — Lassen wir dies weiter auf sich beruhen: jenen Inhalt können wir nicht beanstanden.

[1] Ob auch bei Lukas, ist eine textkritische Frage. Handschriftlich sind die Worte *γράμμασιν ἑλληνικοῖς* [*καὶ*] *ῥωμαϊκοῖς* [*καὶ*] *ἑβραϊκοῖς* zu Vers 38 noch leidlich bezeugt, doch fehlen ältere patristische Zeugnisse, und haben sie auch wohl das Aussehn einer durch die johanneische Parallele veranlassten Randbemerkung.

Ihn zu erdichten, bot das Alte Testament weder Vorbild noch Anlass. Es fragt sich aber, ob die Inschrift nicht ein Glied sein könnte in der Kette von erdichteten Zügen, durch welche das Verhalten des römischen Statthalters mit Bezug auf den Erlöser im Vergleich mit der Haltung der jüdischen Optimaten in ein günstiges Licht gestellt werden sollte? Pilatus hat Jesus freigeben wollen, nun lässt er auch am Kreuze noch ihm Recht widerfahren Allein, die Evangelisten haben den Procurator ja nur Jesus für unschuldig erklären lassen; dass er ihn für den König, der er zu sein beanspruchte, gehalten und als solchen anerkannt hätte, ist ihre Meinung nicht. — Ebensowenig wollen die Evangelisten mit der Inschrift eine Verhöhnung des Gekreuzigten durch den Heiden darstellen: die erdichteten Verhöhnungen stehen in dem ältesten Evangelium erst weiterhin beisammen.[1] Kurz, in diesem Fall ist die wahrscheinlichste Hypothese, dass dem Bericht die entsprechende Thatsache zu Grunde liege. In ihrer knappen rücksichtslosen Form, in Wirklichkeit sowohl eine Verhöhnung des Gekreuzigten und seiner Anhänger, als eine Beleidigung der reichstreuen Juden, entsprach die Inschrift dem Charakter des Pontius Pilatus. Gerade in dieser Fassung eignete sie sich auch vorzüglich dazu, in der ganzen Stadt besprochen zu werden und im Gedächtniss zu bleiben.

Ferner haben wir schon bei der Betrachtung der Berichte von den Vorgängen bei Pilatus erkannt, dass zu dem Material, aus welchem dieselben construiert worden sind, auch die öffentliche Kundgebung des Statthalters, die am Kreuz zu lesen war, gehört. Die Historicität der Inschrift ist auch darum anzunehmen, weil nur sie die seltsame Erscheinung in der Scene „Jesus und Barabbas" erklären kann, dass der Procurator in Augenblicken, da er die Juden für die Freilassung Jesu gewinnen will, diesen als den König der Juden bezeichnet, wodurch er sie doch nur gegen ihn aufreizen konnte. Ein ausgesucht unpraktisches Verfahren: Leute, die man eben für einen Vorschlag günstig stimmen möchte, absichtlich zu ärgern! Dennoch soll Pilatus so verfahren sein: man sehe den ältesten

[1] Marc. 15, 29 ff. Ebenso Matth. 27, 39 ff. Nur Lukas hat die Inschrift den Verspottungen und Lästerungen eingereiht, Cap. 23, 35—39.

Bericht Marc. 15, 9. 12 und wie Matthäus sich bemüht hat, den misslichen Ausdruck zu verbessern (Cap. 27, 17. 22). Die ursprüngliche Erzählung hat den psychologischen Fehler gehabt: derselbe rührt daher, dass man auf Grund der Kreuzesaufschrift annahm, Pilatus habe Jesus „den König der Juden“ genannt. Erst Lukas hat sich davon emancipiert.

Der für das Gefühl der Juden verletzende Inhalt hat eine von Johannes mitgetheilte Erzählung in Umlauf gebracht, wenn Johannes sie nicht selbst erfunden haben sollte. Die Hohenpriester seien zu Pilatus gekommen mit dem Ansinnen, er möge die Inschrift abändern, da Jesus doch nur selber sich für den König der Juden ausgegeben habe. Des Statthalters Antwort aber sei gewesen: Es bleibt dabei — „was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben“. — Das ist freilich Phantasie: wir wissen bereits, dass die christliche Gemeinde für die zwischen den Autoritäten gepflogenen Verhandlungen keinen Gewährsmann gehabt hat.

IX

Die Fürbitte: Vater, vergieb ihnen

Luk. 23, 34 a.

Nach der Mittheilung, dass Jesus zwischen zwei Uebelthätern gekreuzigt wurde, und vor der Kleidervertheilung haben schon Irenäus und Origenes im Lukasevangelium die Worte gelesen:

> Jesus aber sagte: Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun.

Von andern Zeugen sind die Acta Pilati hervorzuheben, welche die Bitte kennen, und Pseudoclemens, in dessen Homilien Cap. 11, 20 es heisst:

> Er bat den Vater, seinen Mördern die Versündigung zu vergeben, sprechend: Vater, vergieb ihnen ihre Sünden, denn sie wissen nicht was sie thun.

Als indirectes Zeugniss lässt sich anführen, dass in der nach Eusebius von Hegesippus herrührenden Erzählung von dem Ende des Jacobus, dieser Bruder des Herrn bei seinem Märtyrertod ausruft:

> Ich bitte — Herr! Gott! Vater! — vergieb ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun.

— Worte, die doch wohl dem Ausruf Jesu nachgebildet sind.[1]

Allein, dieser Ausruf fehlt in etlichen Documenten, und zwar solchen, deren Zeugniss, wenn sie gegen alle späteren

[1] Clem. Hom. 11, 20 *αὐτὸς γὰρ ὁ διδάσκαλος προσηλωθεὶς ηὔχετο τῷ πατρὶ τοῖς αὐτὸν ἀναιροῦσιν ἀφεθῆναι τὸ ἁμάρτημα, εἰπών· πάτερ ἄφες αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν.* — Euseb. H. E. II. 20, 16 die Worte des Jacobus: *παρακαλῶ κύριε θέε πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν.*

zusammenstimmen, nicht leicht zu nehmen, ja fast unabweislich ist: in dem cambridger Evangelien- und Actencodex und in der vaticanischen Bibel, in den wichtigen egyptischen Uebersetzungen und in drei guten Handschriften der Itala, ferner in einigen griechischen Minuskeln, während schon der erste Corrector des sinaitischen Manuscripts sie in Klammern gesetzt hat.[1] Nach dem Allen erhebt sich aus der handschriftlichen Ueberlieferung gegen die älteren citierenden Autoren ein Widerspruch wie nur selten. Indem also die Wage der äussern Bezeugungen schwankt, wird die Entscheidung auf Grund vernünftiger Erwägungen zu treffen sein.

Dass ein den Vätern so wohlbekannter Zug der Leidensgeschichte in so guten Texten wie die, worauf die genannten Handschriften und Uebersetzungen beruhen, gleichzeitig aus Nachlässigkeit übergangen worden wäre, ist schwer anzunehmen. Wenn wir auch den Vaticanus und die erste Recension des Sinaiticus auf eine Handschrift zurückführen und diese mit der Grundlage der egyptischen Uebersetzungen in engem Zusammenhang stehn lassen, so behauptet doch die specielle Vorlage des Cantabrigiensis denen gegenüber ihre Selbständigkeit. Für ein absichtliches Zurückstellen der Worte, welche Jesu so durchaus würdig, und, auf das Soldatenvolk bezogen, auch ganz unverfänglich sind, lässt sich kein Grund erdenken. Wir müssten sie also für in den Lukastext eingeschoben halten.

Dem steht jedoch gegenüber ihre unverkennbar lukanische Physiognomie. Schon das „Vater“ zum Anfang scheint ihnen die Aechtheit zu sichern. Und dann hat Lukas in seinem zweiten Buch, der Apostelgeschichte, beim Tode des Stephanus etwas Aehnliches. Da sind die letzten Worte des gesteinigten ersten Märtyrers:

Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an.[2]

„Und als er dies gesagt, entschlief er“. Man kann sagen: nachdem der erste Märtyrer, doch nur ein Mensch, so ge-

[1] Die Worte fehlen also, nach den von Tischendorf gebrauchten Bezeichnungen, in B D* ℵ[a], sah cop[dz], a b d, 38 435.

[2] Das ist jedenfalls der Sinn der Worte *κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην*. Genauer vielleicht „stelle — nicht fest“; anders (nach Matth. 26, 15) „wäge ihnen nicht zu“. Man vergleiche 1. Makk. 13, 38; 15, 5.

storben, lag es nahe, dem Herrn selber auch eine solche Bitte in den Mund zu geben, da sein Erbarmen doch gewiss nicht geringer gewesen sei. Mindestens ebenso wahrscheinlich aber wird wohl jeder finden, dass Lukas dies bereits selbst gethan und die Bitte des Stephanus niedergeschrieben habe mit dem Gedanken, dass der Diakon als ein rechter Nachfolger seines Herrn gestorben sei. Wenn man sich entschliessen kann, das Fehlen jener Stelle in mindestens zwei höchst alten und vorzüglichen Texten auf einem Zufall oder einem uns noch unbekannten Zusammenhang beruhen zu lassen, so gelangt man wohl zu dem am meisten befriedigenden Resultat.

Sei dem aber wie ihm wolle, auf jeden Fall ist nach dem Ursprung des Inhalts zu fragen, und für diese Frage ist ziemlich gleichgültig, ob der Vers bereits von Lukas selber oder von einem Andern, der doch noch im zweiten Jahrhundert gelebt haben müsste, herrühre.

Bevor wir für den von keinem andern Evangelisten überlieferten Zug eine besondere Quelle postulieren, müssen wir als unparteiische Historiker fragen, ob kein Anlass vorhanden war, ihn zu erdichten.

Jesus tritt hier als Fürsprecher auf, als Paraklet im vollsten Sinn: er giebt einen Grund für die verlangte Begnadigung an. Das ist nach 1. Joh. 2 seines Amtes, und damit ist im Allgemeinen die Möglichkeit gegeben, ihm den Act im Laufe seiner irdischen Geschichte zuzuschreiben. Es war aber auch ein positiver Anlass da, in seiner Leidensgeschichte eine solche Fürbitte zur Darstellung zu bringen. Den Anlass gaben die letzten Worte des, wie allbekannt, als messianisch betrachteten dreiundfünfzigsten Capitels im Buche Jesaja. Der Schluss lautet, von Vers 10 an, nach Hitzig's Uebersetzung etwa so:

— und Jahwe's Geschäft wird gelingen in seiner Hand.
„Frei vom Leiden seiner Seele (spricht Jahwe) wird er sich satt schauen,
Durch seine Einsicht gerecht machen wird mein gerechter [Knecht Viele,
Und ihre Vergehen tragen wird er.
Darum gebe ich ihm Theil unter den Mächtigen,
Und mit Starken soll er theilen Raub
Dafür, dass er ausgoss dem Tode sein Leben
Und zu den Sündern gerechnet ward,

Während er doch das Verschulden Vieler trug
Und für die Sünder einstand.“

Der Text mag hier so weit stehn, damit jeder empfinde, wie nahe es lag, diesen Abschnitt auf den erhöhten Heiland und sein Werk auf Erden zu deuten. Die Art der christlichen Evangelisten ist nun aber gewesen, aus einzelnen Vorstellungen einzelne Züge im Leben Jesu zu bilden. Die letzte Zeile bietet im Original die Causativform יפגיע welche die Bedeutung „mit Fürbitte vermittelnd eintreten“ hat. In der griechischen Bibel, wie sie uns vorliegt, ist freilich diese Bedeutung preisgegeben, da heisst es seltsamer Weise, vielleicht aber durch christlichen Einfluss, „und wegen ihrer Sünden überliefert worden ist“.[1] Aber die jüdische Tradition hatte den richtigen Gedanken festgehalten. Im Targum heisst es noch: „Er wird für viele (oder „ihre“) Sünden bitten, und es wird den Uebertretern seinetwegen Vergebung zu Theil werden“.[2]

Die Prophezeihung, dass der Messias für viele Sünden bitten werde, ein Spruch wie der bekannte „Bittet für die, so euch verfolgen“, der Glaube, dass er als Fürsprecher für uns Sünder eintrete, die Reflexion, dass wohl mancher, wenn die grauenvolle Kreuzigung mit ihm vorgenommen werde, seine Henker verfluche, Jesus aber nur für sie gebeten haben könne, — das Alles lag so nahe, dass die einfachen Worte „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun“ sich sehr leicht und wie von selbst als Bitte Jesu für die Soldaten, die ihn ja nicht kannten, in der Vorstellung einfinden konnten.

Die Stellung der Worte unmittelbar nach der vollzogenen Anheftung ans Kreuz giebt kund, dass nur an die dabei betheiligten Leute gedacht ist. Es ist zwar richtig, dass nach 1 Cor. 2, 8 auch die jüdischen Obern und der Procurator den Herrn nicht gekannt haben. Wenn jedoch Lukas oder der Interpolator bei der Bitte auch die Juden im Sinn gehabt hätte, würde sie nicht hier, sondern zwischen Vers 37 und Vers 38 ihre Stelle bekommen haben.

[1] *καὶ διὰ τὰς ἀνομίας* [var. *ἁμαρτίας*] *αὐτῶν παρεδόθη.*

[2] והוא על חובין סגיאין יבעי ולמרודיא ישתבק בדיליה. Andere Ausgabe: ועל חוביהון הוא יבעי.

X

Verhöhnung des Gekreuzigten

Marc. 15, 29—32. Matth. 27, 39—44. Luk. 23, 35—37.

Zu der Darstellung von Schmähungen durch Geberden und Worte, welche Jesus, als er schon am Kreuze hing, erfahren habe, gab wieder der vielfach ausgebeutete zweiundzwanzigste Psalm Anlass. In demselben ist von dem Spott der Ungläubigen die Rede; der achte Vers malt sie als kopfschüttelnde Passanten: bei Marcus und Matthäus gehen solche an dem Kreuz vorüber;[1] — als Leute, die hinschauend höhnisch die Nase rümpfen: Lukas lässt das Volk der Scene auf dem Golgotha zuschauen und die Regenten höhnisch ihre Nasen rümpfen.[2] Die Worte des neunten Verses in jenem Psalm

> Er hat auf Gott vertraut, der rette ihn jetzt, wenn er ihn mag,

legt Matthäus den feindseligen Volksobern in den Mund.[3] — Von dieser Rede glitt der Gedanke leicht genug hinüber in das Capitel der salomonischen Weisheit, wo es falsch geurtheilt

[1] Marc. 15, 29; Matth. 27, 39 *κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν*, vergleiche griechisch Psalm 21, 7 *ἐκίνησαν κεφαλήν.*

[2] Griech. Psalm 21, 7 *πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με.* Luk. 23, 35 *καὶ εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν· ἐξεμυκτήριζον δὲ οἱ ἄρχοντες.* Die Bedeutung von *ἐκμυκτηρίζειν* ist auch wohl einfach „verhöhnen“. Ohne Präfix steht das Zeitwort an der bekannten Stelle Gal. 6, 7: „Gott lässt sich nicht spotten“.

[3] Griech. Psalm 21, 8 *ἤλπισεν ἐπὶ κύριον· ῥυσάσθω αὐτόν ὅτι θέλει αὐτόν.* — Matth. 27, 43 *πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν.*

heisst, von dem Gerechten zu sagen: „Er prahlt, dass Gott sein Vater sei: lasst uns sehn, ob seine Worte wahr sind, und die Umstände seines Ausgangs prüfen! Denn wenn der Gerechte Gottes Sohn ist, wird Gott sich seiner annehmen und ihn aus der Hand seiner Widersacher erretten!“ Daher bei Matthäus der Zusatz:

> denn er hat gesagt: ich bin Gottes Sohn.[1]

Frei erdichtet scheint nun, blos angeregt durch Einwände, welche die christlichen Prediger oft genug von den Heiden zu hören bekamen, die weitere Ausführung:

> Andern hat er geholfen, sich selber kann er nicht helfen, — der Messias! jetzt steige er vom Kreuze herunter, dass wir es sehen und glauben mögen![2]

Das könnte für sich wohl historisch sein, nach allem Uebrigen halten wir es jedoch für nichts als einen Widerhall von Entgegnungen auf die Einladung an den Erlöser zu glauben: Er hat ja nicht einmal sich selber helfen können! ja, wenn er noch von seinem Kreuz herabgestiegen wäre und sich als den Herrn der Herrlichkeit erwiesen hätte, so würden auch seine Landsleute ihm den Glauben nicht versagt haben, — und dergleichen mehr.

Aus ihrer eigenen Darstellung des Processes Jesu lassen die Evangelisten Marcus und Matthäus unter den Schmähreden auch das falsche Zeugniss nachwirken in dem Ausruf:

> Ha! der den Tempel abbricht und in drei Tagen wieder aufbaut, hilf dir selbst und steig vom Kreuz herunter![3]

Bei Lukas sind die beiden zuletzt angeführten Schmähreden combiniert in der Schmährede der Obern:

> Andern hat er geholfen, so helfe er sich selber, wenn er der Christus ist, der Auserwählte.[4]

[1] Matth. 27, 43 vergl. Sap. Sal. 2, 16—18.

[2] So Marc. 15, 32; Matth. 27, 42.

[3] So Marc. 15, 29 f.; Matth. 27, 40 wie Vs. 43 mit dem Zusatz „wenn du Gottes Sohn bist“. Das hämische *οὐᾶ*, lat. *vah*, nur bei Marcus.

[4] Luk. 23, 35 ὁ χριστός, ὁ ἐκλεκτός, zwei für sich stehende Epitheta. Um der Auffassung „der auserwählte Christus“, als ob es mehrere Christus gäbe, vorzubeugen, setzte ein Leser zu ἐκλεκτός an den Rand *τοῦ θεοῦ*. Es ist dann von den Abschreibern an drei verschiedenen Stellen in den Text aufgenommen, vergl. die Hss. ABC und den codex Sinaiticus: vor ὁ, hinter ὁ, hinter ἐκλεκτός.

„Der Auserwählte“ ist ein freier Zusatz des Lukas, der auch in der Verklärungsgeschichte die Himmelsstimme sagen lässt:

Dies ist mein auserwählter Sohn, hört auf ihn![1]

Endlich entrichtet der Evangelist bei dieser Gelegenheit auch der Ueberlieferung von einer Verhöhnung Jesu durch römische Soldaten seinen Tribut. Die Travestie im Prätorium hatte er ausgelassen, nachher wird er auch eine von den andern berichtete Tränkung des Gekreuzigten aus Gründen, die wir später aufdecken, nicht so wie Marcus und Matthäus sie erzählen behalten können, — so trägt er nur hier beiden Punkten Rechnung mit nachstehendem Zuge:

Es verspotteten ihn aber auch die Soldaten, indem sie herzutraten, ihm Essig zutrugen (reichten) und sagten: wenn du der König der Juden bist, so hilf dir (= rette dich) selber![2]

Der Evangelist Johannes hat von diesen Schmähreden überhaupt nichts, vielleicht, weil auch die Juden den Eindruck gehabt haben sollen, dass Jesus am Kreuz „erhöht“ war, wie er selbst Cap. 8, 28 angekündigt hatte. — Dass der Evangelist solchermassen gerade „das Sicherste, was die Synoptiker bieten“,[3] fallen liess, kann nach allem Obigen unser Urtheil nicht sein.

[1] Luk. 9, 35.

[2] Dass der Soldatenwitz den Contrast des Essigs mit einem königlichen Ehrentrank betreffen soll, ist möglich, steht aber nicht im Text.

[3] Holtzmann im Commentar zu Joh. 19, 30.

XI

Die beiden Schächer

Marc. 15, 32. Matth. 27, 44. Luk. 23, 39—43.

In allen Evangelien ist mitgetheilt, dass Jesus nicht allein gekreuzigt worden, sondern rechts und links von ihm je ein Anderer. Die Synoptiker geben ausdrücklich zu verstehn, dass diese beiden nicht wie er unschuldig den Tod erlitten; Marcus und Matthäus bezeichnen sie als Räuber, wofür Lukas die allgemeine Andeutung „Verbrecher“ eintreten lässt.

Nun fügt Marcus seinem Bericht über die gegen den gekreuzigten Heiland gerichteten Schmähungen hinzu:

Auch seine Mitgekreuzigten schmähten ihn.

Der Evangelist hat hier die Tiefe des Leidens Christi, die Vereinsamung des unschuldig Sterbenden unter lauter Gottlosen mit Einem Zug meisterhaft gezeichnet.

Matthäus hat dasselbe, nur mit ein paar Worten mehr, wie das so seine Art zu reproducieren ist.

Lukas dagegen hat an den beiden Schächern den Unterschied zwischen verstockten und reumüthigen Sündern, zwischen solchen, die in ihren Sünden dahinfahren, und solchen, die Vergebung erlangen, zur Darstellung bringen wollen. Entsprungen ist diese Idee einer Neigung, die sich auch sonst bei Lukas nachweisen lässt, nämlich der, zwei ungleiche Typen in einem Ensemble einander gegenüber zu stellen: die Schwestern Martha und Maria, die beiden Brüder in dem Gleichniss vom verlorenen Sohn, der Reiche und Lazarus in einem andern, sind nach ähnlichen Motiven gedichtete

Gegenbilder. In dem vorliegenden Falle war an irgendwelche Handlung nicht zu denken, darum hat die von jener Neigung angeregte Phantasie hier nur einen Dialog, ebenso einfach wie ansprechend, erzeugt:

> Einer von den Verbrechern, die da hingen, lästerte ihn und sagte: Bist du nicht der Christus? hilf doch dir selbst und uns! — Der andere aber schalt ihn zur Erwiderung mit den Worten: Fürchtest du gar nicht[1] Gott, der du doch in gleicher Strafe bist? Und zwar sind wir es mit Recht, denn wir empfangen den Lohn unserer Thaten: dieser aber hat nichts Unrechtes (Ungeziemendes) gethan. — Und er sagte: Jesus, gedenke mein, wann du gekommen sein wirst![2] — Und er

[1] Nach den zwei Lesarten οὐ (אDG) und οὐδὲ φοβῇ σὺ κτε. ist wohl noch am besten mit Holwerda zu schreiben οὐδέν.

[2] ὅταν ἔλθῃς. Diese Worte sind als ächtes Eigenthum des Lukastextes reichlich bezeugt, nach Tischendorf bei Origenes sechsmal. Dazu steht nun in den Handschriften noch entweder ἐν τῇ βασιλείᾳ σου oder εἰς τὴν βασιλείαν σου. Beide Lesarten sind übrigens gleich gut bezeugt, namentlich auch von den Kirchenvätern; doch ist letztere (BL und die meisten Lateiner) offenbar eine Correctur der ersteren, indem man die Worte mit ὅταν ἔλθῃς verband: „wenn du in dein Reich gekommen sein wirst". Corrigiert man nicht, so lässt sich die Verbindung nur behaupten, wenn man ἐν = ב für „mit" oder εἰς gelten lässt: wir haben jedoch kein Recht, dem Lukas diesen starken Aramaismus zuzumuthen. Ausserdem kann ἐν τῇ βασιλείᾳ σου im Texte nur als Epexegem verstanden werden: „wenn du gekommen sein wirst, dann, in deinem Reiche". So aber sieht es schon ganz wie eine Glosse aus. — Es wird auch nichts anderes sein: der Zusatz ist ja entbehrlich, und nachstehende Erscheinungen in der Ueberlieferung des Textes lassen kaum noch daran zweifeln. Bedenklich ist schon, dass Origenes zwischen εἰς τὴν β. und ἐν τῇ β. schwankt. Entscheidend aber: 1⁰ dass in einer alten Handschrift, dem von Tischendorf dem 5. Jahrhundert zugewiesenen Wolfenbütteler Palimpsest, anstatt ὅταν ἔλθῃς blos ἐν τῇ βασιλείᾳ σου steht, also: „Gedenke mein in deinem Reich". Hier haben die verdächtigen Worte den ächten Text verdrängt: sie werden darüber oder am Rande gestanden haben unter Umständen, die es möglich machten, dass der Abschreiber sie für eine Correctur nahm. Ebenso wie dieser Palimpsest (Q) hat den Text nach Tischendorf auch Chrysostomus und der Italacodex Colbertinus (c). Zweitens ist nun ganz dasselbe mit einer andern Glosse zu der nämlichen Stelle im codex Cantabrigiensis geschehen. Dieser bietet anstatt ὅταν ἔλθῃς κτλ. die Worte ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλεύσεώς σου. Was ist dies anders als

sprach zu ihm: Wahrlich, ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein.[1]

Mit „Paradies“ ist der Aufenthaltsort der verblichenen Frommen gemeint: ein schöner Garten, wo sie mit den Erzvätern essen und trinken und sich freuen, ob in der Unterwelt oder irgendwo in der Himmelssphäre, steht dahin.[2]

Das Wissen um die Schuldlosigkeit Jesu, welches der Schächer bekundet, sieht schon wie ein Bekenntniss der Sündlosigkeit Jesu aus.[3] Der Glaube an dessen Wiederkunft ist bei ihm in dem Moment nur mit Hülfe sehr gewagter Voraussetzungen zu erklären.[4] Ganz unhaltbar aber wird die Geschichtlichkeit des Dialogs durch die Aussage der anderen Evangelisten, dass beide Mitgekreuzigten sich an den Lästerungen betheiligt haben. Danach kann Lukas nicht einmal einer alten Ueberlieferung gefolgt sein.

Der Evangelist Johannes hat, wie von den Schmähungen überhaupt, so auch von den Schächern gar nichts. Er sagt nur, es seien „zwei Andere“ mit Jesus gekreuzigt worden.

eine Umschreibung des ὅταν ἔλθῃς? — Wir meinen: das blosse „wann du gekommen sein wirst“ schien den Glossatoren zu dürftig, zu unbestimmt; daher der eine „in deinem Reiche“, der andere „an dem Tage deiner Kunft“ hinzuschrieb. Von den Nachkommenden wurde dieses zum Ersatz, jenes fast allgemein zur Ergänzung in den Text aufgenommen. Die Aenderung des ἐν τῇ β. in εἰς τὴν β. konnte hier kaum ausbleiben (Matth. 16, 28 hat es nach ἴδωσιν beschreibende Bedeutung).

Vergleicht man den gereinigten Text mit dem durch die Glosse erweiterten, so wird man in dem Ausfall des schiefen Gegensatzes zwischen dem Reich Christi und dem Paradies einen Gewinn und somit die Bestätigung unseres textkritischen Resultats erkennen.

[1] ἀμήν σοι λέγω. Die Versetzung des σοι hinter λέγω in den meisten Handschriften erklärt sich daraus, dass dies die gewöhnliche Fassung der Formel ist. D hat dafür θάρσει „sei getrost“.

[2] Vergleiche Luk. 16, 22. 26, wo nur das Wort fehlt. 2 Cor. 12, 4; Apok. 2, 7. 4 Makk. (Ioseph. de rat. imp.) cap. 13; Targum Jon. in Genes. 3, 24; Targ. in Ps. 57, 3; in Eccl. 9, 7; in Cant. Cant. 4, 12; 8, 2.

[3] Vergleiche 2 Cor. 5, 21.

[4] Sich dieselben auszudenken, überlasse ich dem Leser.

XII

Drei Kreuze?

Marc. 15, 27. 28. Matth. 27, 38. Luk. 23, 32 f. Joh. 19, 18.

Die Angabe, dass neben dem Kreuze Jesu noch zwei andere auf dem Golgotha gestanden haben, beruht am Ende einzig und allein auf dem Evangelium des Marcus. Da, wo dieser die Notiz macht, haben viele Uncialhandschriften vom sechsten und achten Jahrhundert an, mehrere Italahandschriften und die meisten Uebersetzungen den Vermerk:

> und erfüllt ist die Schrift, welche sagt: er ward unter die Uebelthäter gerechnet.

Es ist ein Wort aus dem Capitel von dem leidenden Gottesknecht im Buche Jesaja. Das Citat scheint aber dem lukanischen Evangelium entlehnt zu sein, in welchem, nach dem Passahmahle, Jesus selbst es auf sich anwendet.[1] Allein, auch wenn Marcus sich nicht ausdrücklich darauf bezogen hat,

[1] Es heisst Jesaja 53, 12 *καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη*. Lukas hat dafür Cap. 22, 37 *καὶ μετὰ τῶν ἀνόμων ἐλογίσθη*, allseitig fest bezeugt. In derselben Form stehn die Worte in den jüngsten Handschriften des Marcusevangeliums. Nun würde nicht im mindesten befremden, wenn Lukas sie aus diesem genommen und nur anderweit verwendet hätte. Allein, sie sind bei Marcus gar zu schwach bezeugt: am besten noch durch die Vulgata und die syrischen Versionen. Von den griechischen Handschriften haben sie zwar ein Wolfenbütteler Palimpsest, der aus dem sechsten, die codices Parisiensis und Sangallensis, die aus dem achten und neunten Jahrhundert stammen sollen: sonst recht gute Zeugen, die jedoch werthlos sind, wenn sie gegen die älteren auf der Seite des textus receptus stehn.

ist der Frage Raum zu geben, ob nicht dieses Prophetenwort die Vorstellung erzeugt haben könne, dass Jesus mit wirklich Strafwürdigen zusammen hingerichtet worden sei. Leicht genug würde dann auch diese Form der Vorstellung „er hat in der Mitte zwischen zwei Uebelthätern den Verbrechertod erlitten" sich ergeben haben.

Mit Rücksicht auf das sonderbare Verständniss, welches die Evangeliendichtung so manchen Texten dieser Art entgegengebracht, dürfen wir die Möglichkeit eines solchen Ursprunges der beiden Schächer in der evangelischen Geschichte nicht in Abrede stellen. Es hat zwar Augenzeugen von dem Tod Jesu gegeben, von deren Bericht die christliche Ueberlieferung noch etwas weiss; doch fehlt jegliches Anzeichen, aus dem hervorginge, dass auch die beiden andern Kreuze von ihnen bezeugt gewesen; dieselben können ganz gut später erst hinzugedichtet worden sein. Mit Gewissheit lässt sich indessen nur sagen, dass alles Andere, was von den Mitgekreuzigten erzählt wird, unhistorisch ist.

XIII

Freunde Jesu als Zeugen seines Todes

Marc. 15, 40. 41. Matth. 27, 55. 56. Luk. 23, 49.

Bei dem Tode Jesu soll eine Anzahl Frauen, die zur Gemeinde Jesu gehörten, von ferne zugeschaut haben. Der Bericht lautet, nach Marcus: Cap. 15, 40 f.

> Es waren auch von fern zuschauende Frauen da, darunter Maria von Magdala und Maria, die Mutter des Jacobus und Joses, und Salōme, welche, als er in Galiläa war, ihm nachzufolgen und zu dienen pflegten, und viele andere Frauen,[1] die mit ihm nach Jerusalem hinaufgegangen waren.

Für Salōme hat Matthäus „die Mutter der Söhne Zebedaei", Lukas nennt hier gar keine Namen. Den Jacobus bestimmt der kanonische Marcus näher als „den kleinen".

Von jenem Bericht ist in Abzug zu bringen, dass die nicht mit Namen aufgeführten Frauen viele gewesen seien: es ist eine nachträgliche Erweiterung der anfangs unbestimmten Vorstellung von Frauen überhaupt.[2]

[1] Griechisch nur das Fürwort „andere", aber in der weiblichen Form.

[2] Aehnlich Luk. 8, 2 f. An dieser, der einzigen sonstigen Stelle in unsern Evangelien, wo von den dienenden Frauen Bericht erstattet wird, werden Maria Magdalena, eine Johanna und eine Susanna namhaft gemacht.

Bis zum Aeussersten hat Lukas den Kreis dieser Zeugen erweitert, indem er schreibt:

> „Es standen aber alle seine Bekannten von ferne, auch die Frauen, die ihm mitgefolgt waren von Galiläa, und sahen es." —

Hätten wir nur diesen lukanischen Text, so müssten wir den ganzen Bericht für ein Erzeugniss der Theorie halten, welche die evangelischen Erzähler so oft bewog, typische Züge des Alten Testaments in die Geschichte Jesu aufzunehmen. Es wird nämlich im Psalter irgendwo (Ps. 88) die Entfernung der Bekannten als ein Leiden für sich betrachtet: es lag nahe, darin eine Weissagung auf die Leiden Jesu zu erblicken, deren Erfüllung genau so darzustellen war, wie bei Lukas zu lesen ist. Denn sein Text ist wörtlich aus dem Psalter geflossen. Die „Bekannten" entstammen dem 88sten, das „Stehen von ferne" ist dem 38sten Psalm entnommen.[1] „Die Bekannten Jesu" mussten einen andern Kreis als die Zwölf, die niemals so genannt werden, bedeuten, — einen grösseren Kreis, zu dem die Zwölf allenfalls gehören konnten, und auch gehört haben sollen, desgleichen die Frauen, von denen Lukas Cap. 8, 2 f. berichtet, wie sie Jesus auf seinen Predigtreisen durch Städte und Dörfer begleitet hätten. — Nun haben wir jedoch bereits in unserm ersten Theil (Seite 22) gesehn, dass Lukas den gewiss authentischen Fluchtbericht ausgelassen hat, und schon im Voraus hingewiesen auf die von ihm selber ausgeführte neue Construction der evangelischen Geschichte, nach welcher die männliche Jüngerschaft Jesu bis zur Gründung der Gemeinde in Jerusalem ruhig an dem Schauplatz der letzten Begebenheiten in dem Leben Jesu ausharren soll. Die Evangelisten, welche

[1] Luk. 23, 49 *εἱστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν.* Die Abweichungen von Marc. 15, 40 beruhen auf Ps. griech. 37, 11 *οἱ φίλοι μου καὶ οἱ πλησίον μου ἐξ ἐναντίας μου ἤγγισαν καὶ ἔστησαν καὶ οἱ ἔγγιστά μου ἀπὸ μακρόθεν ἔστησαν*, und 87, 8 *ἐμάκρυνας τοὺς γνωστούς μου ἀπ' ἐμοῦ.*

Wie sehr namentlich der 38ste Psalm in der angezogenen Stelle eine Bezugnahme auf denselben herausforderte, leuchtet ein. Dieselbe lautet nach dem hebräischen Text:

> Meine Lieben und Freunde stehn angesichts meiner Plage,
> und meine Nächsten stehn von ferne.

die Jünger bei der Gefangennahme Jesu entfliehen lassen, führen sie nicht als Augenzeugen bei dem Golgotha auf; Lukas, der sie nicht hat fliehen lassen, lässt sie am nächsten Tag mit den Frauen dastehn und zuschauen: offenbar gehört das eine mit dem andern zusammen, also reiht sich der lukanische Bericht von der Augenzeugenschaft an die Auslassung des Fluchtberichts als ein zweites Merkzeichen des Planes, nach welchem Lukas die Geschichte des Evangeliums bearbeitet hat. Demnach ist die Redaction des Lukas Cap. 23 Vs. 49 secundär und die Anlehnung an den Psalter erst von diesem Evangelisten bewerkstelligt worden. In dem Wörtchen „alle" erkennen wir jetzt den bewussten Gegensatz gegen die ältere Darstellung.

Wir haben also nur den zuerst mitgetheilten Bericht auf seine Geschichtlichkeit zu prüfen. Für denselben spricht schon gleich, dass er seinem Wortlaute nach weder mit jenen Psalmstellen, noch mit dem Alten Testament überhaupt etwas zu schaffen hat.[1] Ist aber dem so, stammt das „von ferne" nicht aus jenen Schriftworten, deren Erfüllung Lukas hier, auch ohne es auszurufen, angenommen hat, so eignet dem Bericht durch eben diese Ortsbestimmung der Charakter des Glaubwürdigen. Denn erfunden sein könnte derselbe, ohne Anlass einer vermeintlichen Weissagung, nur zu dem Behufe, den Anschein zu erwecken, dass die Erzählung des Evangeliums von dem Leiden und Sterben des Heilands am Kreuz durch Augen- und Ohrenzeugen überliefert sei. Dem Zweck aber versagt der Bericht, indem die Zeugen nur von fern hinüberblicken, für all die Vorgänge, die nur ganz aus der Nähe beobachtet werden konnten: für die Ablehnung des Trunkes, für die Vertheilung der Kleider, und für alles, was etwa von den Gekreuzigten und in ihrer unmittelbaren Nähe gesprochen wurde. Man denke sich viele Menschen, in der Menge einen Haufen Soldaten, inmitten der Soldaten einen Mann: was werden Leute, die weitab stehn, von dem Thun und Lassen dieses Mannes sehn? Will man, dass Jesus schon sogleich den Hügel hinan-

[1] Wortlaut Marc. 15, 40: *ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι.*

geführt worden ist, so wird die Sache um nichts besser, sondern schlimmer, da die Soldaten ihn gewiss auch dort umstanden. Deren ist gewiss eine beträchtliche Anzahl zur Stelle gewesen. Die Angabe des Johannes, der nur an vier Mann denkt, ist lediglich durch die Geschichte von der Vertheilung der Kleider veranlasst worden, die er rigoros nimmt: jeder Kriegsknecht soll ein Stück bekommen und dann noch der kostbare Rock übrigbleiben: da war allerdings vier schon die höchste Zahl. Anstatt auf die Kleidervertheilung, deren unhistorischen Charakter wir schon nachgewiesen haben, müssen wir unsere Schätzung vielmehr auf die Inschrift „König der Juden" gründen. Die beweist, dass die Römer einen gefährlichen Aufwiegler hinzurichten glaubten, einen von dem sie annahmen, dass er eine Partei im Volke habe, die leicht genug einen Versuch ihn zu befreien machen konnte. Soll es wahr sein, dass gar drei gekreuzigt worden sind, so sind schon für die Execution allein, ganz abgesehn von der Bedeckung, mehr Mannschaften nöthig gewesen. — Also das, was von fern zuschauende Jüngerinnen bezeugen konnten, ist nicht mehr als etwa, dass die Wache sich nachher in der Nähe des Kreuzes niedergelassen habe, dass Jesus, während er am Kreuze hing, getränkt worden und mit einem lauten Schrei verschieden sei: Dinge, für die es eines besonderen Zeugnisses gar nicht bedurfte, da wohl jedermann bereit gewesen wäre, das den Gläubigen zu erzählen. Ersteres ist überhaupt nur ein ausmalender Zug des Matthäus.[1]

Endlich ist der Bericht, dass eine Anzahl Frauen bei dem Tod Jesu von ferne nach dem Golgotha hinüberschauten, noch dadurch um so glaubhafter, dass in ihm die männliche Jüngerschaft gänzlich fehlt. In dem Punkt zeigt er sich unberührt von der Ostermorgengeschichte, welche die Anwesenheit der Männer in Jerusalem mindestens bis zum dritten Tage voraussetzt. Denn da trägt ein Engeljüngling den Frauen auf, jenen zu sagen, dass sie nach Galiläa gehn mögen, wo sie

[1] Matth. 27, 36 *καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ.* Bei Marcus ist 15, 25 die Lesart *καὶ ἐφύλασσον αὐτόν* anstatt *ἐσταύρωσαν αὐτόν* im Cantabrig. und drei Italahandschriften nur dadurch veranlasst worden, dass die Kreuzigung schon in Vers 24 mit *καὶ σταυροῦσιν αὐτόν* berichtet war.

den Auferstandenen sehn werden.[1] Lukas hat, nur weil er sich ganz unter den Einfluss dieser späteren Erzählung gestellt hatte, die Augenzeugenschaft von dem Verscheiden Jesu auf alle seine Bekannten ausdehnen, nur in dieser Abhängigkeit dem Bericht die Anlehnung an jene Psalmstellen geben können.

[1] Marc. 16, 7, vergleiche 14, 28.

XIV

Der Lieblingsjünger und die Mutter Jesu bei dem Kreuz

Johannes 19, 25—27.

Der Evangelist Johannes hat die Neuerung des Lukas angenommen: auch er lässt bis zum Tode Jesu und darüber hinaus die Jünger in Jerusalem bleiben; aber nur frei und romantisch, wie er den geschichtlichen Stoff überhaupt wiedergiebt, malt er auch das Bild der Freunde Jesu in der Todesstunde.

> Es standen aber — so erzählt er — bei dem Kreuz Jesu seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, die Maria des Klopas, und die Maria von Magdala.[1]

Das sind nicht vier Frauen: weder in loser Anreihung, denn dann dürfte vor „die Maria des Klopas“ das Bindewort „und“ nicht fehlen,[2] noch zwei Paare, denn dann müssten die beiden im griechischen Text durch *τέ* aus einander gesetzt sein. Zwei Personen bringt man heraus, wenn man „die Maria des Klopas“ als Tochter des Klopas mit der Mutter Jesu identificiert, und die Maria von Magdala für ihre Stiefschwester, die nur einen andern Vater gehabt hätte, gelten lässt. Man liest dann:

[1] *εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή.* Fester Text, höchstens mit einzelnen Handschriften *Μαριάμ* zu lesen.

[2] Zugesetzt erscheint es in der syrischen Pschiṭṭâ..

Es standen aber bei dem Kreuz Jesu seine Mutter und die Stiefschwester seiner Mutter, [nämlich erstere] die Maria, des Klopas [Tochter], und [letztere] die Maria von Magdala.

Das griechische Wort ἀδελφή kann aber kaum Stiefschwester bedeuten, und der ganze Fund ist nur gemacht worden, weil man sich scheute, der Mutter Jesu, die ja selber Maria hiess, eine Schwester mit demselben Namen zur Seite zu stellen, und auch die irrthümliche Annahme von zwei gleichnamigen Schwestern dem Evangelisten nicht zumuthen mochte.[1] Aus demselben Grunde hat man früher schon „Schwester" für „Schwägerin" nehmen wollen, was vollends nicht angeht.[2] Dagegen ist in Erinnerung zu bringen, dass ausser den von Johannes zurückgestellten, wenn schon in ihrer dogmatischen Tendenz gewiss gebilligten, Vorgeschichten des Matthäus und Lukas die Mutter Jesu im Neuen Testamente überhaupt nur noch dreimal Maria genannt wird, nämlich je einmal bei Marcus, bei Matthäus und in der Apostelgeschichte.[3] Warum soll er den Namen denn hier berücksichtigt haben?

Wir rechnen also mit drei Personen. Es sind

1° die Mutter Jesu,

2° die Maria des Klopas, Schwester der Mutter Jesu,

3° die Maria von Magdala.

Zu beantworten ist die Frage, wen der Evangelist mit der an zweiter Stelle genannten Frau gemeint habe, und wie er

[1] Die Ansicht ist, wie ich Holtzmann entnehme, vorgetragen worden von M. Schwalb in einem 1885 erschienenen Werk über „Unsere Evangelien", und von Oskar Holtzmann in einem zwei Jahre später veröffentlichten Buche „Das Johannesevangelium".

[2] Der alte Hegesippus hat laut Euseb. H. E. III, 11, 32 den Klopas für einen Bruder des Mannes der Mutter Jesu ausgegeben. Wer dies gelten lassen will, sollte doch lieber als mit dem Apologeten Ebrard ἀδελφή = Schwägerin zu erklären, mit Renan die Möglichkeit eines Fehlers in Joh. 19, 25 in Aussicht nehmen. Siehe Ernest Renan, Les Évangiles et la seconde génération chrétienne, Paris 1877, pag. 544 (in der lesenswerthen Appendice: Les frères et les cousins de Jésus). Der Fehler könnte natürlich nur darin bestehn, dass Johannes anstatt „Schwester" etwas anderes hätte schreiben müssen.

[3] Marc. 6, 3. Matth. 13, 55. Act. 1, 14.

dazu gekommen sein wird, sie so zu bezeichnen. Wir vermessen uns nicht, das alte Räthsel auf eine jedermann befriedigende Weise zu lösen, wollen aber den Versuch doch machen.

In den andern Evangelien fand Johannes bei dem sterbenden Jesus und der Grablegung die Maria von Magdala und eine andere Maria, Mutter des Jacobus und Joses. Wie mochte wohl der Vater geheissen haben? Zebedäus hatte einen Sohn Jacobus, neben diesem jedoch den Johannes, nicht Joses oder Josef. Nun führen die synoptischen Apostelkataloge ausser dem Zebedaiden noch einen Jacobus, Sohn des Alphäus, auf. Wenn der Evangelist diesen ins Auge fasste, konnte ihm schon der Gedanke kommen, die andere Maria möchte die Frau des Alphäus gewesen sein. Für Alphäus, aramäisch Chalfai, setzte man leicht genug im Griechischen den Namen Kleopas oder Klopas, eine verkürzte Form von Kleopatros: nicht, dass die Namen gleiche Bedeutung gehabt hätten, sondern des ungefähren Gleichlauts wegen, wie für Josef manchmal Hegesippos und für Eljaqim Alkimos.[1] — Was aber kann den Johannes dazu bewogen haben, die Maria geheissene Gattin des Klopas als die Schwester der Mutter Jesu zu bezeichnen? Ich möchte meinen folgendes:

Zwei Brüder Jacobus und Jose, Söhne einer Mutter Maria, kommen in den von Johannes gekannten Evangelienschriften noch einmal vor. Als Jesus in seiner Vaterstadt Nazaret zu lehren angefangen war, wurden die Vielen, die zuhörten, betroffen und sagten: Woher hat er das?

> — Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und Bruder des Jacobus und Joses und Judas und Simon? und sind nicht seine Schwestern hier bei uns [verheirathet]? Und sie stiessen sich an ihm.[2]

So lautet die Geschichte bei Marcus; ebenso, nur in anderem Schreibstyl, bei Matthäus, der jedoch anstatt „der Zimmermann“ „des Zimmermannes Sohn“ gesetzt hat.[3]

[1] Ernest Renan, Vie de Jésus, 13e édition, 1867, p. 26, n. 1. — Bis hierher bringen wir nichts Neues.

[2] Marc. 6, 2. 3. Vergl. die Reproduction bei Johannes Cap. 6, 42.

[3] Matth. 13, 54—57.

Nun schreibt die Herkunft aus Nazaret und Brüder, sogar ungläubige, auch Johannes dem fleischgewordenen Logos zu.[1] An der Meinung aber, dass Jesus ein Zimmermann gewesen sei, dürfte er, ebenso wie Matthäus, sich gestossen haben. Darum ist sehr wohl möglich, dass er für sich die Frage der Juden, die doch einem Zweifel Raum zu lassen schien, verneinend beantwortet und wirklich einen Irrthum vorausgesetzt hat: der Zimmermann sei doch wohl ein anderer Mann, und also auch seien die genannten Brüder und Schwestern nebst der Mutter nicht die Geschwister und die Mutter Jesu gewesen; man habe wohl irgend einen Vetter mit ihm verwechselt, nahe Verwandte mit den Seinigen. Was den Evangelisten in dieser Meinung bestärken musste, war, dass er da in den Schlusscapiteln der synoptischen Evangelien der Maria mit den Namen zweier ihrer Söhne wieder begegnete; und nachdem er nun für diese aus den Apostelkatalogen auch einen Vater Klopas ermittelt hatte, war er richtig so weit, die synoptische Bezeichnung:

Maria, die Mutter des Jacobus und Joses

durch die vermeintlich gleichwerthige ersetzen zu können:

die Schwester der Mutter Jesu, die Maria [die Frau] des Klopas.

Aber spürte er nun nicht die Schwierigkeit, dass zwei Schwestern gleichen Namens gewesen sein sollten? — Wir wiederholen, dass der Evangelist die Mutter Jesu nie bei Namen nennt. Jene Aussage der Juden „Ist dieser nicht u. s. w.“ giebt er so wieder, dass darin die Geschwister gar nicht, die Mutter anonym, dafür aber der Vater mit dem Namen Josef bezeichnet wird. So erzählt er anstatt des zufälligen Irrthums einen dogmatischen.[2] Wie die Mutter Jesu geheissen, ist ihm gleichgültig gewesen. Um aber die im Marcus fixierte Bezeichnung Jesu als eines Zimmermannes unschädlich zu machen, schob er den Namen Maria von ihr ab auf eine Schwester.

Lukas hatte schon alle Bekannten Jesu in die Nähe des Golgotha geführt, Johannes lässt es auch nicht bei den drei Frauen bewenden; gleich darauf redet er von einem Jünger, der mit zu der Gruppe gehört: die Anwesenheit von andern

[1] Joh. 1, 46; 2, 12; 7, 3. 5. 10.

[2] Cap. 6, 42.

Freunden, einzeln und in Gruppen, ist durch nichts ausgeschlossen, die genannten aber haben in der Vorstellung des Evangelisten sich in nächster Nähe des Kreuzes aufgehalten. Er erzählt:

> Als nun Jesus seine Mutter sah und den Jünger, den er lieb hatte, bei ihr stehend, sagt er zu der Mutter: Weib, hier ist dein Sohn! Darauf zu dem Jünger: hier ist deine Mutter! — Und von der Stunde an nahm sie der Jünger zu sich in sein Heim.

Wie diese Scene, trotz ihrer lukanischen Anbahnung, dennoch dem ausdrücklichen Widerspruch der ganzen früheren Tradition unterliegt, hat vor mehr als einem halben Jahrhundert der vielseitige HERMANN WEISSE ein- für allemal gezeigt: unerfindlich sei, warum die älteren Evangelisten das Nahestehen sollten verschwiegen haben, während sie doch des Fernstehens gedenken, und undenkbar, dass sie bei so vielen gleichgültigen Weibernamen die Mutter Jesu sollten vergessen haben.[1] Letzteres bezieht sich auch darauf, dass die Synoptiker überhaupt nichts von der Mutter im Gefolge Jesu wissen. Erst in der Apostelgeschichte taucht sie als ein Glied der jerusalemischen Jesusgemeinde auf, an welche sie vielleicht zugleich mit ihrem Sohn Jacobus sich angeschlossen hat — das dürfte überliefert sein, allein auch in dieser Notiz nicht neben jenem Jünger, sondern in Verbindung mit ihren andern Söhnen.[2] Ebenso bekundet die synoptische Erzählung, wo Mutter und Geschwister Jesus rufen lassen und er spricht: „Wer den Willen Gottes thut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter“, dass während seines irdischen Lebens die Maria sich zu ihren andern

[1] Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet von CH. HERMANN WEISSE, 2 Bände, Leipzig 1838, mit dem schönen Motto: Enervis fidei confessio est, in Christum sine teste et argumento non credere. Ueber obige Scene daselbst I, 463. „Das Buch — sagt HASE in seiner trefflichen Charakteristik — ist schon merkwürdig durch den Verfasser, der Jurist war, Philosoph in Hegels Schule gebildet, doch immer auf eignen Pfaden, und sich energisch in theologische Studien geworfen hat es ist eine Kritik der evangelischen Geschichte in etwas mühseliger Form, aber wie eines Autors, der die Sache gründlich zum Schluss bringen will.“

[2] Act. 1, 14.

Söhnen, nicht zu Jesus gehalten habe.[1] Endlich lässt Marcus Jesus ausdrücklich sagen: Ein Prophet ist nirgends unwerth, ausser in seiner Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Hause.[2]

Anders bei Johannes. Ihm zufolge hat Jesus, wenigstens so oft er in Galiläa war, mit Mutter und Brüdern zusammen gelebt. Einmal ziehen sie sowohl als seine Jünger alle mit ihm auf kurze Zeit nach Kapernaum.[3] Dazu aber stellt Johannes den Unterschied auf, dass die Brüder nicht an ihn glauben, die Mutter hingegen ihm ihr ganzes Vertrauen schenkt, auch da, wo sie ihr Verhältniss zu ihm noch nicht recht erkannt hat, wo ihr für seine Aufgabe das rechte Verständniss noch fehlt. Indem dies aus der allein johanneischen Geschichte von der Hochzeit zu Kana — wo diese Mutter trotz der eben erst von ihrem Sohn erfahrenen Abweisung „Was haben du und ich Gemeinsames?“ den Andern räth „Was er euch immer sagen mag, thut es“[4] — klar hervorgeht, wird man sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass der Evangelist in der Mutter und den Brüdern den gläubigen und den ungläubigen Theil des Volkes, welchem Jesus seinem Fleisch nach angehörte, zur Darstellung gebracht hat.[5] Das Heil kommt von den Juden,[6] die Mehrzahl der zeitgenössischen Juden ist jedoch verhärtet und verblendet; aber eine Auswahl ohne Falsch wendet sich ihm zu und folgt ihm, wenn auch manchmal das Verständniss mangelhaft, treu bis in den Tod.

Kehren wir mit dieser Aufklärung über die Bedeutung der Mutter Jesu bei Johannes zu der einzigen Erzählung dieses Evangelisten, in welcher sie ausserdem noch eine Rolle spielt, zurück! Da steht sie neben dem bevorzugten Jünger des Erlösers auf dem Golgotha. Der Jünger vertritt im Evangelium

[1] Marc. 3, 31—35. Luk. 8, 19—21. Matth. 12, 46—50.

[2] Marc. 6, 4.

[3] Cap. 2, 12. Auf ein Zusammenleben in Galiläa weist auch 7, 2.

[4] *ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε*. Wer das vorherige *τί ἐμοὶ καὶ σοί* nicht ohne weiteres deutlich findet, vergleiche dazu Marc. 1, 24, Matth. 8, 29, Luk. 8, 28.

[5] Diese symbolische Erklärung finde ich bei Holtzmann zu Joh. 2, 1—12 und 19, 25—27 angedeutet. Nathanael ist eine ähnliche Personification des wahren Israel: Joh. 1, 48.

[6] Joh. 4, 22.

des Johannes die Kirche Christi insofern, als diese nach dem Abgang des ersten Lenkers Petrus sich nach der von ihm bezeugten Wahrheit richten soll. Diesem wird die Mutter anempfohlen, und er nimmt sie auf. So macht sich die ganze Scene wie ein Gleichniss: die judenchristlichen Gemeinden werden angewiesen, sich der grossen wahren Kirche vertrauensvoll anzuschliessen, und diese, sich jener anzunehmen, ihnen die einer Mutter gebührende Rücksicht und Fürsorge angedeihen zu lassen.

Was bedarf es weiterer Erklärung? Soll etwa der Logos hier von seinem Fleische Abschied nehmen, oder den Lieblingsjünger zu seinem geistigen Bruder erheben,[1] so können darin doch nur Nebenzwecke erkannt werden. Nichts berechtigt endlich zu der Ansicht, dass in der Darstellung des Evangelisten Jesus die Versorgung seiner Mutter als ein Vermächtniss gemeint habe, welches er dem würdigsten der Freunde zukommen liess. Es ist also auch nur ein zufälliges Zusammentreffen, wenn sie uns gemahnt an einen Punkt in dem Vermächtniss jenes armen korinthischen Bürgers, welches der Seigneur DE MONTAIGNE in seinem Essai über die Freundschaft verewigt hat.[2]

[1] Letzteres meint SCHOLTEN, Het Evangelie naar Johannes, S. 405. Ferner PFLEIDERER, Urchristenthum S. 737: der Evangelist habe den in seinem Sinne idealen Jünger „als den wahren geistlichen Bruder des Herrn und das rechte leitende Haupt der Kirche“ bezeichnen wollen, „wahrscheinlich im unausgesprochenen Gegensatz zu dem leiblichen Bruder Jesu [Jacobus, dem] Haupt der jerusalemischen Urgemeinde“. Gegen diese Erklärung spricht der Umstand, dass ein comparatives Verhältniss zwischen dem Lieblingsjünger und Petrus in dem Evangelium des Johannes ausgesprochen ist. Darüber näheres im dritten Theil, zu Cap. 20 und 21.

[2] Uns überliefert in LUCIAN's *Τόξαρις ἢ φιλία* cap. 22, im 2. Band der Tauchnitzischen Stereotypausgabe (1858) Seite 236: *καταλείπω Ἀρεταίῳ μὲν τὴν μητέρα μου τρέφειν καὶ γηροκομεῖν.*

XV

„Er ruft den Elias"

Marcus 15, 34. 35. Matthäus 27, 46. 47.

Nach Marcus und Matthäus hat Jesus nur einmal am Kreuz gesprochen. Zur neunten Stunde, als sein Leiden zu Ende ging, soll Jesus laut geschrieen haben:

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Es sind die Eingangsworte des zweiundzwanzigsten Psalms in wörtlicher Anführung. — „Mein Gott" klingt im hebräischen Original an den Namen des Propheten Elias an. Nun wird weiter erzählt, dass etliche von den Umstehenden meinten, der Gekreuzigte habe den alttestamentlichen Gottesmann um Hülfe angerufen; und im Zusammenhang damit, dass ihn einer mit Essig tränkte. Gleich darauf aber sei Jesus mit einem lauten Schrei verschieden.

Den Wortlaut des Ausrufs „Mein Gott, warum hast du mich verlassen" geben die beiden Evangelisten erst in Umschrift eines Originals, darauf in der griechischen Uebersetzung der Septuaginta.[1] Die Transscriptionen weichen sehr von einander

[1] Septuaginta in dem uns vorliegenden Text:
ὁ θεός, ὁ θεός μου, πρόσχες μοι· ἵνα τί ἐγκατέλιπές με; — Marc. 15, 34: *ὁ θεός μου, ὁ θεός μου* (B nur einmal), *εἰς τί ἐγκατέλιπές με;* Matth. 27, 46: *θεέ μου, θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες.*

Zur Einleitung hat Marcus *ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον*, Matthäus nur *τοῦτ' ἔστιν.*

Nur angemerkt sei hier, dass D anstatt *ἐγκατέλιπες* übersetzt *ὠνείδισας*, ebenso die Italahandschriften c: exprobasti me und i: me in opprobrium dedisti. — Andere: ut quid (für *εἰς τί*) dereliquisti me.

ab, erklären sich aber sämmtlich daraus, dass zwei Texte bekannt gewesen sind, der eine Umschrift eines aramäischen Originals, der andere Umschrift des hebräischen Textes. Es wird am besten mit nachstehendem Schema gezeigt:

Name des Propheten Elias אֵלִיָּה (ēlījah)
griechisch geschrieben, mit der Masculinendung, ηλειας oder ηλιας.

Hebräischer Text von Psalm 22, 1
אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי
Griechische Umschrift
ηλει ηλει λαμα [α]ζαφθανει
Psalm 22, 1 aramäisch
אֱלָהִי אֱלָהִי לְמָה שְׁבַקְתַּנִי
Griechische Umschrift
ελωει ελωει λεμα (resp. λιμα) σιβακθανει
(resp. σαβακθανει)

Für ει, welches den langen i-laut bezeichnet, kann auch ι als langes i stehn. σεβακθανει, was neben σιβακθανει am richtigsten wäre, kommt zufällig in unsern Evangelienhandschriften nicht vor, letzteres aber im codex Alexandrinus, ferner *sabacthani* in mehreren Italahandschriften und in der Vulgata. Das ת wurde ohne Rücksicht auf harte oder weiche Aussprache allemal mit ϑ umschrieben, weil man das τ für ט setzte. Nun war jedoch für Griechen κϑ unerträglich, daher es meistens zu χϑ, vereinzelt zu κτ geworden ist (so in der sinaitischen Bibel bei Marcus, in der vaticanischen bei Matthäus). — Man konnte aramäisch auch *ēli* sagen: das Targum hat so den Eingang des 22sten Psalms, und ĕlōhi könnte auch wohl als hebräische Wortform erklärt werden;[1] der hebräische Psalmtext aber ist *ēli* und die ordentliche aramäische Uebersetzung *ĕlâhi*, worin das runde â dem Griechen mehr wie o als wie a klang, zumal wenn die spätere westsyrische Aussprache sich schon geltend machte, sodass ελωει die richtige Umschrift von אֱלָהִי ist. Wir werden daher letzteres als „die aramäische Form“ bezeichnen und ηλει als „die hebräische“.

[1] Nämlich analog dem Habakuk 1, 11 vorkommenden אלהו, was nur der Singular אֱלוֹהַּ mit Suffix sein kann.

Bei Marcus haben weitaus die meisten textkritischen Zeugen den ganzen Text aramäisch. Von dem hebräischen findet sich blos *ēli* in Itala und Armenica, *ēli lāma* in Minuskeln, ganz hat ihn nur die Uncialhandschrift D (Bezae cantabrig.). Aber die vaticanische Bibel beweist, dass der hebräische Text sowohl als der aramäische älter ist als sie, also älter denn alle existierenden Handschriften, indem sie nachstehenden Mischtext bietet:

aram.	*ελωι ελωι*		*βα*		} *ανει*
hebr.		*λαμα ζα*		*φϑ*	

Bei Matthäus hat wieder cod. D, diesmal von einigen Italahandschriften begleitet, den hebräischen Text. Ganz aramäisch haben ihn hier nur die beiden ältesten Handschriften (B und ℵ). Alle andern Zeugen haben den Anfang *ēli ēli* und das Weitere aramäisch.

Ziehen wir jetzt auch das Wortspiel in Betracht. Bei Marcus giebt die grosse Mehrzahl der Zeugen zu lesen:

Um die neunte Stunde rief Jesus laut: ĕlōhi, ĕlōhi!
Und etliche der Dabeistehenden, da sie es hörten, sagten:
Er ruft den Ēlia!

Das ist ungereimt: dieses Missverständniss, sei es Ernst oder Spott, kann nur auf der Form ēli beruhen, und daraus lässt sich auch wohl schliessen, dass die Lesart

Eli, Eli — weiter aramäisch

nicht original sein kann, weder bei Marcus noch bei Matthäus. Denn da auch ēli aramäisch ist, neben ĕlōhi, wäre unerklärlich, wie dann spätere Scribenten dazu hätten kommen sollen, jenes gegen dieses einzutauschen, wodurch das Folgende unbegreiflich wurde. Viel besser liesse sich denken, dass, wenn ein Sprachkundiger neben oder über die ursprünglich hebräischen Worte eine aramäische Uebersetzung geschrieben hatte, ein unnachdenklicher Scribent diese ganz, ein etwas klügerer dieselbe ohne die Anfangsworte in den Text genommen hätte. Zwar könnte dieser Klügere auch schon Matthäus selber gewesen sein, wenn er schon in dem vorkanonischen Marcus die aramäische Beischrift gefunden hätte. Dann müsste jedoch der kanonische Recensent der Dümmere und nichts als ein gedankenloser Abschreiber gewesen sein, was natürlich nicht an-

zunehmen ist; auch haben wir ihn ja schon anders kennen gelernt.

Sehr einfach erklärt sich alles durch die Annahme, dass der vorkanonische Marcus den Text hebräisch ausgeschrieben hatte, genau nach der hebräischen Bibel, der kanonische aber selber der Sprachkundige war, der sehr gut wusste, dass zur Zeit in Palästina aramäisch gesprochen wurde. Ueber dem Wunsch, die Worte so, wie Jesus sie gesprochen, wiederzugeben, hat dieser übersehen, dass er mit *ελωει* das Wortspiel verdarb. — Matthäus aber hat nicht seinen, sondern den vorkanonischen Marcustext vor sich gehabt: so schrieb er die Worte hebräisch ab, wie er sie vorfand. Die cambridger Handschrift hat, wenn sie mit Italahandschriften zusammenstimmt, öfter den ältesten Text bewahrt: so hier bei Matthäus. Willkürlich aber hat sie nun den Marcustext dem des Matthäus gleich gemacht. Umgekehrt ersetzten die Schreiber der vaticanischen und der sinaitischen Bibel das Hebräische des Matthäus durch das Aramäische des Marcus. Rücksicht auf das Wortspiel veranlasste viele Andere bei Marcus wenigstens die ersten Worte, bei Matthäus nur die übrigen dem parallelen Texte gleichzumachen.

Eine Bestätigung der hier empfohlenen Lösung finden wir darin, dass auch die andern aramäischen Worte Jesu, die jetzt bei Marcus zu lesen sind (Marc. 5, 41 und 7, 34, sowie das Abba Marc. 14, 36) bei den andern Evangelisten fehlen, also für Zusätze des kanonischen Redactors gelten dürfen. Derselbe hat auch das dem למה buchstäblich entsprechende *εἰς τί* für *ἵνα τί* gesetzt, während Matthäus noch letzteres, wie Marcus es der Septuaginta entnommen hatte, wiedergiebt.

Dem Judenthum steht dieser Recensent nicht näher als Marcus selbst: man sehe die verwirrte Notiz Cap. 7, 1—4 über die Waschungen, denen „die Pharisäer und alle Juden“ obliegen. Wenn er aber in dem Regierungscollegium des jüdischen Volks, wie wir schon bemerkt haben, neben den Priestern und Aeltesten auch den Schriftgelehrten einen Platz einräumt, so ist das ein Fortschritt über den ursprünglichen Marcus: offenbar hatte dieser sich ohne weiteres an das Alte Testament gehalten, wo ausser dem Richter oder König nur der Priester und die Aeltesten als Obrigkeit auftreten. In der spätern Zeit, als es Schriftgelehrte gab, hatten auch diese Antheil an der Regierung.

Die aramäische Uebersetzung des Psalmworts scheint selbständig verfasst zu sein. Gesetzt es hätte eine traditionelle Version gegeben, so würden wir dieselben im Targum oder in der syrischen Bibel wiedersuchen. Allein in beiden lautet der Vers anders.[1]

Die Beziehung auf den Elias würde also erheischen, dass die Worte hebräisch gesprochen wären. Ist aber wahrscheinlich, dass irgend jemand in der nächsten Umgebung des Kreuzes sie auf den Propheten bezogen habe? Ob aus Hohn oder aus wirklichem Missverständniss, möge einstweilen auf sich beruhen; abzuweisen ist schon hier die Meinung, dass es sich dabei um einen Soldatenwitz handle. Das hat auch Lukas, der an Stelle der betreffenden Reden Cap. 23, 36 zu lesen giebt:

Es verspotteten ihn aber auch die Soldaten,

nicht behaupten mögen. Und wenn er sie auch zunächst nur deshalb auslässt, weil er auch den Ausruf Eli, Eli, u. s. w. unterdrückt hat, so dürfen wir doch mit Bezug auf die andern Evangelisten nicht übersehen, dass jene Reden ein grösseres Wissen um die Person des sagenumwobenen Gottesmannes und um seine Rolle in den jüdischen Zukunftsträumen voraussetzen, als bei römischen Soldaten vorhanden gewesen sein kann. Elias sollte kommen, um das Volk Israel in den für das Gottesreich erforderlichen Zustand der Reinheit zu bringen.[2] Es ist bei dieser Geschichte also jedenfalls nur an die dem Kreuz zunächststehenden Juden zu denken. Im Uebrigen können wir nichts entscheiden, ohne zuvor auch den Zusammenhang ins Auge gefasst zu haben.

[1] Im Targum heisst es, nach der Londoner Polyglotte und de Lagarde-Nestle אֵלִי אֵלִי מְטוּל מַה שְׁבַקְתָּנִי.

Die Pschiṭṭâ im Psalter *allâh allâh lemânâ schebhaqtan*, in den Evangelien nur einsprachig *îl îl lemânâ schebhaqtan*, also beide Male *lemána*, während das *lima* der philoxeniana-charclensis nur buchstäbliche Reproduction der griechischen Umschrift λεμα oder λιμα ist.

[2] Aug. Wünsche behauptet, Neue Beiträge S. 356, ohne Beleg: „Talmudlegenden lassen den Elia öfter als Retter in Noth und Gefahr erscheinen.“ Mir sind keine Beispiele davon bekannt. Jedenfalls aber ist in der Geschichte Jesu an den Elias nur als den Vorläufer des Gottesreichs zu denken.

XVI

Die Tränkung mit Essig

Marc. 15, 36. Matth. 27, 48. 49. Luk. 23, 36. Joh. 19, 29.

Der ganze Passus, der noch mit dem Ruf Mein Gott u. s. w. verknüpft ist, hat im Marcusevangelium nachstehenden Wortlaut:

> Und etliche der Dabeistehenden, da sie es hörten, sagten: Siehe, er ruft den Elias! — Es lief aber einer und füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf ein Rohr und tränkte ihn, indem er sagte: Lasst mich! sehn wir, ob Elias kommt ihn herabzuholen. — Jesus aber gab einen lauten Schrei von sich und verschied.

Wir haben schon hervorgehoben, warum an Soldaten als handelnde Personen nicht gedacht sein kann. Die „dabei", nach Matthäus „dort" Stehenden, müssten also Juden, die „Etlichen", von denen die Rede ausgeht, könnten Studenten der Schriftgelehrsamkeit gewesen sein: der Witz sieht darnach aus. Das „Lasst mich" des einen, der Jesus die Barmherzigkeit erweist, setzt voraus, dass die andern ihn anfangs zurückhielten: er aber macht sich los, indem er vorgiebt, mit dem Trunk dem Gekreuzigten das Leben fristen zu wollen, damit Elias, wenn der etwa kommen sollte, ihn noch am Leben finden möge. Man erkläre diese Worte entweder aus der schlauen Berechnung: es könnte doch sein, dass Elias käme; da wäre es besser, dem Schützling dieses Gewaltigen etwas Gutes gethan zu haben, — oder aus wirklichem Mitleid, als

einen fein ersonnenen Scherz, hinter dem das edlere Gefühl sich verbirgt, als einen unter rohe Kameraden geworfenen Spass, der mitunter das beste Mittel ist, sich für den Augenblick die Hände frei zu machen, — beide Erklärungen sind möglich, tragen aber wohl etwas zu viel in den Text hinein. Beschränkt man sich auf das von dem Autor selbst Angedeutete, so muss man einfach annehmen, dass der Mann Jesus das Leben fristen will, weil er für möglich hält, dass Elias komme, und diese Möglichkeit noch ein Weilchen offen halten will, indem er voraussetzt, dass Jesus nur so lange Aussicht darauf habe, als er noch am Leben sei. Also erstlich hätte dieser Eine wirklich Jesus missverstanden, das *ēli* für eine Anrufung des Elījah genommen, zweitens ihm die Chance wohl gegönnt, drittens nicht gewusst, dass der Elias die Todten auferweckt.[1] Im Ganzen wird man schon nach diesen Erwägungen der Erzählung des Marcus keinen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit mehr beimessen. Sie leidet aber auch noch an dem innern Widerspruch, dass Jesus, während ihm die Tränkung doch das Leben fristen sollte, gleich darauf stirbt. Denn das ist offenbar, dass um die neunte Stunde, als die Finsterniss ein Ende nahm, auch sein Leiden zu Ende gewesen, also nicht nur der Ausruf „Mein Gott u. s. w.“, sondern auch die Tränkung und der Todesschrei erfolgt sein sollen. Die Meinung, dass der Essig oder das Trinken den Tod des Gekreuzigten herbeigeführt habe, beruht nur auf einer irrthümlichen Exegese der evangelischen Erzählung.[2] Wir vermuthen daher, dass Marcus die Geschichte dieser Tränkung im Zusammenhang mit den Anspielungen auf die Hülfe des Elias aus einer besondern Quelle hat, und nicht aus der Ueberlieferung, nach welcher zu erzählen war, dass von der sechsten bis zur neunten Stunde grosse Finsterniss geherrscht, und Jesus um die neunte Stunde jenen lauten Ruf von sich gegeben habe und verschieden sei. In unserm folgenden Capitel soll dies näher erörtert werden.

Wie es sich damit verhalte: Matthäus hat den Zusammenhang überblickt und dabei den Widerspruch empfunden. Das

[1] 1. Reg. 17, 17 ff.; laut Mischna Sota IX, 5 kommt auch die grosse Todtenauferweckung durch Vermittlung des Elias zu Stande.

[2] Schon von Nicolaus de Lyra bezeugt, in dessen Postille zu Joh. 19,29: Talis enim potatio aceti mortem accelerat crucifixi, ut dicunt aliqui.

zeigt sich an seiner Relation der Episode. Durch geringes Aendern hat er der Geschichte eine Wendung gegeben, nach welcher die Tränkung entweder gar nicht zur Ausführung gekommen oder doch kaum angefangen schon verhindert worden ist. Er giebt die Erzählung inhaltlich bis zu den Worten „und tränkte ihn“ ganz nach Marcus. Von hier an jedoch:

> die Andern aber sagten: Lass ab! sehn wir, ob Elias kommt ihm zu helfen.

Bei dieser Fassung äussert sich in dem letzten Passus nur die Unbarmherzigkeit der Mehrzahl, die dem guten Werke störend Einhalt thut, sodass der Leser nicht mehr überrascht wird, wenn es weiter heisst:

> Jesus aber, nachdem er abermals einen lauten Schrei ausgestossen hatte, gab den Geist auf.[1]

Da die Vereitelung der Labung nur dem berichtigenden Urtheil des Matthäus angehört, so könnte zwar die Tränkung Jesu der allgemeinen evangelischen Geschichtserzählung angehört haben, jedoch ohne die Rede, welche ihr eine sein Leben fristende Wirkung beimisst. Das heisst: das Wort „sehn wir, ob Elias ihm zu Hülfe kommt“ ist auf jeden Fall nur ersonnen; und damit ist auch das andere „Er ruft den Elias“ wohl gerichtet: denn beide zusammen bilden einen Rahmen, den Rahmen, in welchem bei Marcus und Matthäus die Tränkung erscheint und mittels dessen sie an das Kreuzeswort Eli Eli gehängt worden ist. Diese Conception irgend eines Dilettanten hat der Evangelist Marcus sich gefallen lassen und in sein Evangelium aufgenommen.

Die Tränkung selbst aber ist schon deshalb für sich zu betrachten und zu prüfen, weil sie mit ihren Einzelheiten, dem Essig und dem Schwamm, noch andere Daten als jenes Wortspiel oder Missverständniss voraussetzt.

[1] Matthäus brauchte, um die Geschichte so umzugestalten, nur zu schreiben *οἱ δὲ λοιποὶ ἔλεγον· ἄφες*, wo Marcus hatte *λέγων· ἄφετε*. Das konnte dem Mann, der ganz unnöthige Aenderungen an vielen Stellen anbringt, keinen Scrupel machen. Im Marcustext ist freilich auch *ἄφες* von ℵ, D, Italahandschriften und andern bezeugt: dies kann als Nachwirkung des Matthäustextes erklärt werden. Wäre es genuin, so müsste in *λέγων* eine schwere Corruption stecken.

Wer diesen Zug gern für die Geschichte retten möchte, wird zunächst Hoffnung setzen auf den Umstand, dass derselbe in den andern Evangelien ohne jene Einrahmung vorkommt. Bei Johannes lesen wir Cap. 19, 28f., nachdem berichtet worden, dass der Lieblingsjünger die Mutter Jesu zu sich nahm:

> Nach diesem, da Jesus wusste, dass bereits alles geschehen war, damit die Schrift erfüllt würde, sagte er (oder: sagte er, damit die Schrift erfüllt werden möchte): Mich dürstet. — Es stand da ein Gefäss voller Essig. Sie steckten nun einen Schwamm voller Essig vorn auf eine Lanze und brachten ihm den an den Mund. Da er nun den Essig genommen, sagte Jesus: Es ist geschehen (vollendet), und neigte sein Haupt und gab den Geist auf.[1]

[1] In dem Johannestext finde ich keinen entscheidenden Grund dafür, mit Holwerda das erste *μεστόν* (Gefäss „voller" Essig) zu streichen. Die erstmalige Verwendung des Ausdrucks kann die zweite gleich darauf (Schwamm „voller" Essig) veranlasst haben: das Wort passt beide Male, und der Evangelist brauchte den Ausdruck nicht zu variieren.

Unerträglich aber ist, dass laut dem Text *ὑσσώπῳ περιθέντες* der Schwamm auf eine Ysoppflanze gesteckt worden sein soll. Man pflegt zwar Ysopstengel und Ysoprohr zu übersetzen, und der Scribent, welcher zuerst *ὑσσώπῳ* zu lesen glaubte und niederschrieb, wird sich die Sache so gedacht haben: die Kreuze waren nicht so hoch wie auf manchen Bildern, und den Ysop hat er sich vielleicht grösser vorgestellt, als dies Kraut mit seinem 1—1½ Fuss langen Stengel wird. Allein, es steht von Stengel oder Rohr nichts da. Ein Autor würde, wenn er das gemeint hätte, es auch genannt haben. Man lese nach der Conjectur von Camerarius *ὑσσῷ προπεριθέντες*. Stand im Archetypus *ΥΣΣΩΠΡΟΠΕΡΙΘΕΝΤΕΣ*, so brauchte nur das erste *Ρ* und etwas von dem folgenden *Ο* ausgefressen, befleckt oder ausgewischt zu sein, um einen Abschreiber dafür [illegible] lesen zu lassen, indem er hier, wo ja der Tod Christi am Passahfeiertage dargestellt und von seinem Blut, welches von Sünden reinigt, Rede ist, sich des Ysop erinnerte, dessen Verwendung im Alten Testament zum Passah und zur Entsündigung vorgeschrieben war: mit einem Ysopbüschel sollte das Blut des Passahlammes an die Thürpfosten gestrichen werden (Ex. 12, 22), man bediente sich eines solchen zur reinigenden Besprengung, und die Asche der Pflanze kam mit in das entsündigende Sprengwasser (Num. 19): ja es brauchte dem Scribenten nur eine Stelle wie die bekannte Ps. 51, 9 „Entsündige mich mit Ysop" gewärtig zu sein, so schrieb er den Unsinn, den wir dem Erzähler nicht zumuthen können. — Einige griechische Minuskelhandschriften und die claromontanische

Indessen kann mit diesem Text doch nichts bewiesen werden. Denn die Eliasreden musste Johannes auslassen, nachdem er das Wort „Mein Gott, warum hast du mich verlassen“, von dem sie abhangen, nicht gebracht hatte; die Tränkung aber wollte er nicht auslassen, weil er in derselben die Erfüllung einer Weissagung erkannte. Die Lanze, wenn wir mit Recht so für „Ysop“ gelesen haben, ist nur etwas mehr anschauliche Vorstellung für das Rohr des älteren Erzählers: Johannes hat, nach Lukas, gemeint, dass einer von den Soldaten den Trunk gereicht habe. — Auserdem hat Johannes gar nichts Eigenthümliches, als das Wort „Mich dürstet“. In einem der nächsten Capitel werden wir zeigen, wie leicht der Evangelist ohne jeden äussern Anlass dazu kommen konnte, dies für das gestrichene „Mein Gott u. s. w.“ einzusetzen. Schon jetzt erkennen wir in dem Umstand, dass die Tränkung überhaupt an ein Kreuzeswort geknüpft wird, die Nachwirkung des von ihm gekürzten Marcusberichts. Allein, sogar dass Jesus Durst gelitten habe, so selbstverständlich dies eigentlich war, hat Johannes, wie er offen zu verstehn giebt, nur auf Grund eines erfüllten Schriftwortes angenommen. Es ist kein anderes als das, an welches auch Matthäus dachte, wo er den Myrrhenwein in Wein und Galle verwandelte:

Sie haben mir Galle zur Speise,
Und für meinen Durst mir Essig zu trinken gegeben,

doch hat Johannes, weiser als Matthäus, da von keiner Speisung die Rede war, die Galle unerwähnt gelassen. [1]

Beschränken wir uns auf das, was Matthäus, Marcus und Johannes gemeinschaftlich berichten, und fragen, ob für wahrscheinlich gelten darf, dass in der Gemeinde Jesu von Augenzeugen mitgetheilt worden: „Als Jesus am Kreuze hing, ist kurz vor seinem Tode ihm ein Schwamm mit Essig auf irgend einem Stiel an die Lippen geführt worden“. Unsere Antwort muss entschieden verneinend lauten. Dass in der un-

der Itala haben auch schon wieder *ὑσσῷ* für *ὑσσώπῳ*, wahrscheinlich wohl errathen. Der *ὑσσός* ist das römische pilum, mit breiterer Spitze als die hasta, vergl. den Artikel in dem Illustr. Dictionary of roman and greek antiquities von Anthony Rich.

[1] Auch Westcott and Hort geben *δίψω* und *ὄξους* Johs. 18, 29f. als Citat aus Ps. 69, 22. Die LXX (68, 21) haben wörtlich übersetzt.

mittelbaren Nähe des Kreuzes Leute gewesen seien, die später der Gemeinde Mittheilungen gemacht haben, kann nach den vielen offenbaren Erdichtungen, woneben bis jetzt uns kein einziger historischer Zug vorgekommen ist, nicht mehr wahrscheinlich heissen. Wir wollen es dennoch gelten lassen, wenn mit dem Essig und dem Schwamm alles in Ordnung ist. — Triumphierend weisen, soviel mir erinnerlich, alle neueren Exegeten auf den Essig: das sei der römische Soldatentrank, die *posca*. Wir müssen leider bemerken, dass die Sache dadurch an Wahrscheinlichkeit verliert. Die synoptische Erzählung hat schon ein unglaubliches Moment, indem die Wache zugelassen haben soll, dass ein Bürger an das Kreuz heranlief und sich mit dem daran Hangenden zu schaffen machte. Nun soll sie vollends nichts dawider gehabt haben, wenn die Juden von ihrem Essig nahmen!

Hiernach wird man sich wohl auf das Evangelium des Lukas zurückziehn wollen. Lukas hat, wie Johannes, das Wort „Mein Gott u. s. w." unterschlagen, kann also die Tränkung auch nicht daran knüpfen; er bringt sie nur ganz kurz im Anschluss an den Spott der jüdischen Regenten, Vers 36f.:

> „Es verspotteten ihn aber auch die Soldaten, indem sie herzukamen, ihm Essig reichten und sagten: Wenn du der König der Juden bist, so hilf dir selber."

In dem „herzutreten" und „hilf dir selber" wirkt noch die Vorstellung, dass einer „lief" und Jesus den Elias zu Hülfe gerufen haben sollte, nach: das Ganze ist offenbar eine verkürzte Wiedergabe des Marcustextes. Neu ist freilich, dass Lukas den Essig von Soldaten darreichen lässt, — woher dies? Schwerlich aus besonderer Quelle! Es lassen sich zwei Motive denken, die den Evangelisten zu der Aenderung geführt haben können. Entweder er hat, wie die Exegeten, unter dem „Essig" den Soldatentrank verstanden und dann eingesehn, dass nur die Soldaten selber von demselben nehmen konnten. Für wahrscheinlich halten wir dies aber nicht, da erstlich die posca doch etwas Anderes als Essig (*acetum*) war, nämlich Wasser, mit Essig und geschlagenem Ei angerührt.[1] Zweitens gilt die Frage: würde Lukas, wenn er bei dem Essig wirklich an ein gutes

[1] Georges' Ausführl. Handwörterbuch der latein. Sprache, s. v.

und erfrischendes Getränk gedacht hätte, die Anbietung desselben als eine Verspottung, als den reinen Hohn dargestellt haben? — Ziehn wir daher das andere Motiv in Betracht: Lukas hat die Tränkung den Soldaten zugeschrieben, weil er sich sagte, dass die Wache Leute aus dem Volk wohl nicht an die Gekreuzigten herangelassen hätte. Dagegen ist nichts einzuwenden. Möge dieses also gelten, so können wir aus der lukanischen Recension der Scene nur lernen, erstens: bei dem Worte „Essig“ hier hat man zur Zeit des Lukas noch nicht an die Soldatenlimonade gedacht, zweitens: mit der Augenzeugenschaft aus nächster Nähe ist es wirklich nichts.

Von ferne standen die Freundinnen Jesu und blickten nach dem Kreuz hinüber. Sie können, wenn an der Finsterniss nichts geschichtlich ist, schon gesehen haben, dass irgend etwas an den Mund des Gekreuzigten gereicht wurde, und dafür gehalten haben, dass man ihn mit einem feuchten Schwamm tränkte. Das wäre Alles, und — es ist nur eine Möglichkeit.

Ihr gegenüber steht eine andere, nämlich die, dass die Tränkung auf Grund des immer wieder einfallenden zweiundzwanzigsten Psalms erdacht, und nach dem neunundsechzigsten dargestellt worden sei. Psalm 22, 16 f. lautet:

Vertrocknet ist meine Kraft, wie eine Scherbe,
Und meine Zunge klebt an meinem Gaumen,
und in den Todesstaub streckst du mich nieder:
Denn Hunde haben mich umringt,
eine Rotte von Bösewichtern hat mich umgeben;
[. meine Hände und meine Füsse]. [1]

Das bezog sich gewisslich auf den Messias. Und ebenso Psalm 69, 22 jenes „für meinen Durst haben sie mir Essig zu trinken gegeben“.

Aus diesen Psalmen heraus dichtend, hatte man den Durst und den Essig unmittelbar gegeben, während die Höhe, in welcher ein Gekreuzigter hängend zu denken war, den Schwamm auf einem Rohr hinzu postulierte. — Soll dagegen die Scene auf einem Augenzeugniss der weitab stehenden Frauen beruhen, so muss man für den Essig doch noch bei dem Psalter borgen gehn.

[1] Näheres über die zweite Hälfte des Citats im nächsten Capitel.

XVII

„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" und der Todesschrei

Marc. 15, 34. 37. Matth. 27, 46. 50.

Marcus giebt zu lesen:

Um die neunte [Stunde] schrie Jesus laut: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

— — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — —

Jesus aber gab einen lauten Schrei von sich und verschied.

Darf es wahrscheinlich heissen, dass Jesus die Worte gerufen?

Nicht ihr Inhalt giebt zu Bedenken Anlass: wer kann wissen, was in jenen Augenblicken ihm durch die Seele gegangen ist? Im höchsten Grade unwahrscheinlich ist es aber deshalb, weil die Worte entlehnt sind. In schweren Zeiten wird vielleicht mancher Kummer- oder Sorgenvolle seine Seufzer in Bibelworte einkleiden. Wo aber das natürliche Gefühl, von einem physischen Schmerz überwältigt, sich in einem Aufschrei Luft macht, da redet es nicht in Citaten.

Ferner: was würden, wenn Jesus etwa Worte gesprochen haben sollte, die Frauen an ihrem entfernten Standort davon verstanden haben? Den lauten Schrei, von dem die Evangelien berichten, können sie zur Noth gehört und gleich darauf bemerkt haben, dass ihr gekreuzigter Freund nur noch als Leiche, mit tief herabhängendem Kopf, am Kreuze hing, — mehr nicht. Wenn aber in grösserer Nähe, etwa gleich hinter

den Soldaten stehende Bürger später noch in der Gemeinde Bericht erstattet hätten, so würde die christliche Ueberlieferung nicht versäumt haben, von diesen besseren Zeugen neben den Frauen Notiz zu nehmen, und sich nicht den Schein gegeben haben, als könnte sie sich eben nur auf Weiber berufen, die von weitem hinübergeblickt hatten.

Die Worte „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ bilden den Eingang des zweiundzwanzigsten Psalmes. Dieser Psalm hat eine typische Beschreibung der Leiden des Gerechten zum Inhalt. Schon darum wurde er, wie alle ähnlichen Abschnitte im Alten Testament, für messianisch erklärt und auf Jesus Christus gedeutet. Er enthält aber auch eine Zeile, um deretwillen er vor allen andern das Leiden Jesu zu verkündigen, im prophetischen Hinblick darauf gesprochen und geschrieben zu sein schien. Es ist, nach der jetzigen Capiteleintheilung, die letzte Zeile des siebzehnten Verses, in welcher von den Händen und Füssen des verunglimpften Gerechten die Rede ist. Hier, meinte man, habe der Prophet, was sonst im Alten Bunde keinem verliehen gewesen, die Kreuzigung, das Sterben des Messias am Kreuze, vor Augen gehabt.

Freilich so, wie sie in dem überlieferten, masoretischen Texte der hebräischen Bibel steht, kann diese Zeile nur bedeuten

— Hunde haben mich umringt,
eine Rotte von Bösewichtern hat mich umgeben,
wie ein (oder: der) Löwe meine Hände und meine Füsse.[1]

So hat aber der Autor des Psalms offenbar nicht geschrieben. Umgiebt eine Rotte von Bösewichtern ihr Opfer selbst, oder nur dessen Hände und Füsse? Und pflegen gar die Löwen Hände und Füsse eines Menschen zu umringen? Das Targum, der aramäische Uebersetzer, hat erkannt, dass mindestens ein Participium „beissend“ eingefügt werden müsste.[2] Aber zugestanden, was sehr fraglich, dass eine solche Ergänzung einen verschwie-

[1] כארי ידי ורגלי.

[2] נכתין היך כאריא אידי ורגלי.

genen Gedanken des hebräischen Dichters zum Ausdruck bringe, — beisst denn der Löwe einen Menschen vorzugsweise in die Hände und Füsse? Das ist ja niemals beobachtet worden. Justus Olshausen, dessen Erklärung des Psalters, obgleich schon 1853 erschienen, noch von keiner bessern überholt worden ist, hat auch für diese Stelle die beste gegeben, indem er nachweist, wie der Vers aus zwei Randbemerkungen zu Vers 14 und 15 entstanden sein kann, die wahrscheinlich am Fuss der Textseite neben einander plaziert gewesen, und von einem sein Geschäft in mechanischer Weise betreibenden Scribenten hier als lezte Zeile des siebzehnten Verses in den Text aufgenommen worden sind.[1]

Gleichwohl ist dies schon sehr früh geschehn: die neutestamentlichen Schriftsteller, welche griechische Uebersetzungen citieren, und das sind sie ja alle, hätten auch diese Zeile anführen können, denn die ältesten griechischen Uebersetzer haben sie schon reproduciert. Eben diese, die sogenannten Septuaginta, haben gemeint, es könne wohl heissen:

durchbohrt [haben sie] meine Hände und Füsse.[2]

Spätere übersetzten theils ebenso, theils „zu Schanden gemacht“,[3] oder „gefesselt“.[4] Alle gleichermassen willkürlich, indem sie eigens dazu die Existenz irgend eines Worts annehmen mussten, welches in der hebräischen Sprache sonst nicht nachzuweisen ist.[5]

Wer den auf solche Weise bereicherten Text nur hebräisch kannte, mochte sich das erste Wort der Zeile so oder so erklären: jedenfalls sagte ihm der weitere Verlauf „meine Hände

[1] Die Psalmen, erklärt von Justus Olshausen, als Theil des von S. Hirzel in Leipzig herausgegebenen kurzgefassten exegetischen Handbuchs zum Alten Testament, S. 125: „כארי erläutert oder vielmehr verbessert richtig das nicht durchaus angemessen gebrauchte אריה V. 14, und ידי ורגלי erklärt richtig das כל־עצמותי V. 15.“

[2] ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας [μου].

[3] Aquila in der einen Ausgabe ᾔσχυναν (ist nach Field fraglich).

[4] Aquila in der 2. Ausg., Symmachus, Hieronymus. — Ewald mit Lesart כָּאֲרוּ (3. p. plur. perf.) oder כֹּאֲרֵי (partic. act. plur.).

[5] Ein Zeitwort כָּאַר existiert nicht, ebensowenig kann כארי eine Form von כור sein. Gewöhnlich beruft man sich auf die Wurzel כר; die bedeutet aber nicht „durchgraben“, sondern „aushöhlen“. Für die Bedeutung „fesseln“ muss man, wie Fürst im Lexikon, schon auf eine organische Wurzel גר = „um-, einschliessen“ zurückgreifen.

und meine Füsse" mit Rücksicht auf den Context, dass der Gerechte sich beklage, von seinen Feinden dadurch wehrlos gemacht worden zu sein, dass sie ihm Hände und Füsse irgendwie zu Schanden gemacht haben, gebissen, gestochen oder wie immer: dem an Jesus Gläubigen genügte schon dieses, um den Psalm als ein getreues Spiegelbild der Leidensgeschichte desjenigen zu betrachten, der mit wunden, durchstochenen Gliedmassen den Tod erlitten hatte. Für Christen griechischer Zunge, die, wenn sie auch vereinzelt den Urtext noch zu Rathe gezogen haben mögen, doch die Septuaginta daneben legten und derselben ohne Zweifel ihr Vertrauen schenkten, wenn ihr Text auf Jesus Christus zu deuten schien, kann es vollends nicht anders gewesen sein. So hält JUSTIN im Dialog dem Juden Trypho vor: „Und ihr [Juden] sagt, dass dieser nämliche Psalm nicht auf Christus gesprochen sei, indem ihr ganz und gar verblendet seid und nicht einseht, dass in eurem Volke nie ein König und Gesalbter bei Lebzeiten an Füssen und Händen durchbohrt worden und nach dieser geheimnissvollen Andeutung [1] gestorben ist, dass heisst: durch das Gekreuzigtwerden, als dieser Jesus allein." [2]

In diesem das Leiden des Herrn deutlicher und vollständiger als irgend ein Prophet vorhersagenden Psalm, an der Spitze desselben, stand eine Klage, welche alle die im Verlauf des Liedes explicierten Leiden in einen gefühlsmässigen Ausdruck zusammenfasste. Diese Klage bildet einen Ausruf. Nehmen wir nun an, dass bereits nach allerältester Ueberlieferung Jesus mit einem lauten Schrei verschieden war. Was lag dann näher als in diesen Schrei, der ein articulierter Ruf gewesen sein konnte und gewiss auch den gefühlsmässigen Ausdruck aller Leiden des Herrn Jesus darstellte, jene Klage des Gerechten, der für seinen Typus galt, zu legen? Musste es nicht fast nothwendiger Weise dazu kommen, den Schrei zum lauten Rufen dieser Worte zu machen, schon bei den ersten

[1] διὰ τούτου μυστηρίου.

[2] Iustini Dial. c. Tryph. Iud. 97. Auch cap. 104 bezieht er den ganzen Psalm auf die Leidensgeschichte Jesu. Aehnlich TERTULLIAN *adv. Marcionem* III, 19 und *adversus Iudaeos* cap. 10. Ueber diese beiden fast gleichlautenden Stellen des TERTULLIAN kann man HUG V, 31—36 vergleichen.

Christen, die erkannt hatten, wie die letzten Stunden des irdischen Lebens Jesu in dem Psalme „Mein Gott, warum hast du mich verlassen“ vorgebildet waren, da man die einzelnen Bestandtheile der Schrift mit ihren Eingangsworten bezeichnete, also des Psalms gar nicht gedenken konnte, ohne dass auch diese Eingangsworte vor die Seele traten?

Den einzigen Einwurf, der sich dagegen machen lässt und auch ernst erörtert werden muss, hat Karl Hase in dem Satz formuliert: „Die Sage hätte nie so Bedenkliches Jesu in den Mund gelegt“.[1] Sehn wir, wie es sich damit verhält!

Die Frage, „warum, wozu hast du mich verlassen?“ hat zur nothwendigen Voraussetzung, dass der Fragende sich verlassen glaubt oder fühlt. Ein Christ kann ausserdem nicht annehmen, dass sein Heiland sich einem Irrthum oder irrthümlichem Gefühl hingegeben habe. Folglich hat der christliche Autor, der in seinem Evangelium die Frage „Mein Gott, wozu hast du mich verlassen?“ Jesus in den Mund gab, gemeint, dass Jesus wirklich von Gott verlassen war; ausserdem natürlich, dass er sich von Gott verlassen fühlte.

Wer jedoch mit dem Geist der semitischen Sprache einigermassen vertraut ist und die Tragweite des Ausdrucks darnach zu bemessen weiss, wird den Satz „Jesus ist damals von Gott verlassen gewesen“ auch als guter Christ nicht so ganz ungeheuerlich finden. Jeder, der in Nöthen ist und ruft „Herr, eile mir zur Hülfe“, geht von der Vorstellung aus, dass Gott ihm augenblicklich ferne sei. „Von Gott verlassen“ konnte man sich nennen, wenn man nach einer Periode des Wohlergehens einem Krankheitsdämon, feindseligen Mächten, seinen menschlichen Widersachern, einem vorzeitigen Tode anheimfiel. Es äusserte sich darin nur das fromme Gefühl, welches die Güter des Lebens der hülfreichen Nähe Gottes zu verdanken gewohnt gewesen war. Und wie wenig ein so Klagender beim Wort genommen werden darf, zeigt sich noch in demselben Liede, wo der Dichter, der sein Missgeschick als Gottverlassenheit empfindet,

[1] Das Leben Jesu. Ein Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, fünf Auflagen, Leipzig 1829—65 im § 113. — Ebenso: Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen, Leipzig 1876, Seite 579 „Nie hätte die christliche Sage so Bedenkliches erdichtet.“

es doch auch als eine Fügung Gottes anerkennt, indem er sagt:

in den Todesstaub streckst du mich nieder.

Für religiöse Stimmungen giebt es eben keine logische Consequenz.

Hätte also Jesus als frommer Israelit jene Worte sprechen, sie ausrufen können, ohne seinem Gott untreu zu werden, so hat auch ein Gläubiger, der noch israelitisch empfand und dachte, sie ihm in den Mund legen können. Es bedarf nur der Annahme, dass dies zuerst geschehen sei in einem Kreise, wo man Jesus nicht für ein göttliches Wesen, sondern für einen Menschen oder einen Engel, oder auch für das höchste Himmelswesen ausser dem Einen Gotte hielt, das heisst unter Christen aus den Juden oder ehemaligen Freunden der Synagoge.

Schon gleich in demselben, oder in einem andern judenchristlichen Kreise, wo man wenigstens das eine Wort, den Titelvers, des 22sten Psalms auf Hebräisch kannte, hat dessen Wortlaut einem nicht sehr geistreichen Geschichtenmacher Anlass gegeben zu der Vorstellung, dass die Juden in der Nähe des Kreuzes sich eingebildet hätten, Jesus rufe den Propheten Elias um Hülfe an. Derselbe dürfte auch die Tränkung mit Essig und die andern den Elias betreffenden Worte zum Schluss derselben so, wie wir sie im Marcusevangelium lesen, damit verknüpft haben. Der Autor dieses Evangeliums hat die Erzählung dann durch irgend welche Vermittelung kennen gelernt und sie aufgenommen. Infolge dessen konnte er den lauten Schrei, mit welchem Jesus, wie ihm aus besserer Quelle bekannt war, sein Leben ausgehaucht hatte, nur dadurch retten, dass er Jesus nachher noch einmal aufschreien und mit diesem zweiten Schrei verscheiden liess.

XVIII

Die letzten Worte Jesu bei Lukas und Johannes

Luk. 23, 46. Joh. 19, 28. 30.

Für die fortgeschrittene dogmatische Erkenntniss, oder — wohl richtiger — für die in der Sphäre des Heidenthums entstandene Verehrung Jesu als eines göttlichen Wesens liess sich nicht mehr hören, dass Jesus bei seinem Leiden und Sterben von Gott verlassen gewesen sei. Marcus und Matthäus haben freilich das in die evangelische Tradition gerathene letzte Wort des Herrn respectiert, die beiden andern Evangelisten haben es nicht mehr ertragen. Bei Lukas erhebt sich dagegen schon die verständige Kritik, welcher er den gesammten überlieferten Stoff unterzieht. Stark paulinisch beeinflusst, betont er die Nothwendigkeit des Leidens Christi in seinem Evangelium bereits Cap. 2, 35 und 12, 50 und vor allem mit der nachdrücklichen Frage 24, 26: „Musste nicht der Christus also leiden, um in seine Herrlichkeit einzugehn?" Dabei kann er wohl noch sagen: „dies ist die Stunde und die Gewalt der Finsterniss", so gut wie 17, 1: „wehe dem, durch welchen die Aergernisse kommen" — aber wie die Aergernisse ihm doch für unvermeidlich gelten, so sieht er auch in dem Leiden Jesu Gottes Fügung. Also, consequent gedacht, keine Gottverlassenheit.

Der Evangelist konnte demnach den ersten Vers des zweiundzwanzigsten Psalms nicht stehn lassen. Indem er ihn zurückwies, kam natürlich auch das Missverständniss der Anfangsworte durch die Umstehenden in Wegfall. Dass er aber die Tränkung, welche er mit den Aeusserungen des Missverstandes

verflochten fand, darum nicht preisgab, vielmehr sie an passender Stelle unterbrachte, ist ganz seiner nun schon oft von uns beobachteten Art gemäss. Wir haben bereits in dem Capitel über die Tränkung mit dem Essig gesehn, wie er sie als einen Spott der Soldaten aufgefasst und den übrigen Verhöhnungen des Gekreuzigten beigeordnet hat. Zum Ersatz aber jenes Psalmworts, welches ihm doch das Bedürfniss hinterliess, eine letzte Kundgebung des Heilandes zu verzeichnen, führte der Ausdruck, womit Marcus das Verscheiden Jesu andeutete,[1] ihn auf ein anderes, sehr schönes Wort desselben Psalters:

In deine Hände befehle ich meinen Geist.

In der griechischen Bibel war das Imperfectum des Hebräischen durch das Futurum wiedergegeben. Um so eher konnte der gotterfüllte Sänger das Wort aus der Person des Zukünftigen gesprochen haben; aber auch abgesehn davon eignete es sich, wie kaum ein anderes, die Stimmung des Herrn in dem Moment, als er den Geist ausathmete, würdig zum Ausdruck zu bringen. Es ist auch in der Originalsprache ganz gleichlautend mit dem, was Lukas Jesus sagen lässt:

Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist.[2]

Nur eins ist zugesetzt: die Anrede „Vater". Das ist auch ganz lukanisch: das Gebet, welches Jesus die Jünger lehrt, sein eigenes Gebet in Gethsemane und die Fürbitte am Kreuz — alle Gebete, die Lukas von Jesus mitzutheilen hat, fangen so an.[3]

[1] Marc. 15, 37 *ἐξέπνευσε*, wie auch wir sagen können „er athmete aus" „er blies den Athem aus". Es liess sich aber auch verstehn „er gab den Geist von sich". Lukas wiederholt den Ausdruck des Marcus gleich nach dem letzten Wort.

[2] Hebräisch Ps. 31, 6 בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי „In deine Hand u. s. w." Griechisch Ps. 30, 5 *εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου.* Ev. Luc. 23, 46 *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου.* So schon Iustin. Mart. und die ältesten Handschriften. Im Allgemeinen etwas später, aber doch schon in den Uncialhss. D und R ist *παρατίθημι* bezeugt. Noch später *παραθήσομαι*, wie im Psalter.

[3] Luk. 11, 2; 22, 42; 23, 34. Die Lesart „Herr" anstatt „Vater", welche der hl. Ambrosius kennt, verwirft und doch selber einmal verwendet, ist dadurch verursacht worden, dass im griechischen Psalmtext, wenigstens in etlichen Handschriften desselben, der vorhergehende Vers auf *κύριε* ausging.

Der Evangelist Johannes hat, wie öfter, über Lukas auf den Marcustext zurückgegriffen: die Tränkung mit Essig und, durch sie auseinandergehalten, auch zwei Kundgebungen des Gekreuzigten in seiner letzten Stunde finden wir bei ihm wieder. Aber das Wort „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" passte seinem Christus, der sich mit dem Vater eins nannte und eins wusste, nimmermehr. Der hat auch nicht zweimal geschrieen, sondern nur zweimal gesprochen. Das grosse Kreuzeswort hätte Johannes wohl dem Lukas entlehnen können: sagt er doch schliesslich selbst von Jesus aus, er habe „den Geist übergeben".[1] Allein, Johannes verhält sich hier wie in der Regel an Stellen, wo die Synoptiker divergieren: er folgt da seinem eigenen Genius. Bei ihm verkündigt der Sterbende:

Es ist am Ziel.[2]

Da nun aber in seiner Darstellung Jesus nicht schreit, sondern ruhig spricht, kann Johannes dies Wort für den Todesschrei einsetzen: es passt ja auch nur gerade am Schluss. Dadurch bekommt er zugleich Gelegenheit, die Tränkung durch ein vorletztes zu motivieren. Der Evangelist thut dies auf die allereinfachste Weise, indem er Jesus sagen lässt:

Mich dürstet.

Die historische Kritik hat nach dem Allen nur noch mit dem nichtarticulierten Todesschrei zu thun.

[1] παρέδωκε τὸ πνεῦμα.

[2] Relativ beste Uebersetzung des τετέλεσται. Gewöhnlich „es ist vollbracht"; schon besser: „geschehen" und „vollendet". Wahrscheinliche Bedeutung nach Vers 28 ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή: alles was geschehen musste, auch der letzte Rest (die Tränkung), ist zur Ausführung gelangt. Fest steht, durch die Eigenart des griechischen Ausdrucks, dass bei dem Worte nicht an die Wirksamkeit Jesu, die etwas zum Ziel geführt habe, zu denken ist, sondern an den Umstand, dass dasjenige, was gemeint ist, jetzt zur vollendeten Thatsache geworden sei. Demgemäss kann bei der Frage nach dem Subject des τετέλεσται in Betracht kommen der Inhalt der Weissagung, der Inhalt des göttlichen Heilsschlusses, das Jesus beschiedene Schicksal, das Mass seiner Leiden, sein Leben im Fleische und dergleichen.

XIX

Der Todesschrei

Marc. 15, 37. Matth. 27, 50.

Der Bericht von diesem Schrei ist, soviel ich sehe, am besten daraus zu erklären, dass er wirklich gehört worden.

Anders wäre vielleicht zu urtheilen, wenn sich dem Urevangelisten, durch Marcus, die Vorstellung nachweisen liesse, dass ein Geist dämonischer oder göttlicher Art den von ihm innegehabten Menschenleib nur mit grossem Geschrei verlassen könne. Vielleicht würde man in diesem Fall dem Evangelisten eine Ansicht von der Person Christi zutrauen, nach welcher in dem Moment, als Jesus verschied, der höhere Geist sich von ihm trennte, wodurch der laute Schrei dann bedingt wäre. — Man hat bemerken wollen, wie bei Marcus die Dämonen immer ein grosses Geschrei anheben, wenn sie ausfahren: so Cap. 1, 26; 5, 7; 9, 26. Allein diese Geschichten beweisen selber, dass das Schreien nicht durch die Trennung von dem Körper verursacht ist. Denn abgesehen von dem letzten Fall, in welchem der unreine Geist den Besessenen taubstumm erscheinen liess, schreien die Geister schon vor ihrer Austreibung aus dem Menschen heraus Jesus an (1, 23; 5, 6). Und der, von welchem Cap. 5 erzählt wird, dass er in die Schweine fuhr, hat, als ihm dies gestattet worden, gar nicht mehr geschrieen, während der von ihm Besessene sonst Nacht und Tag, wenn er unter den Gräbern und in den Bergen umherirrte, zu schreien und sich selbst mit Steinen zu zerschlagen pflegte. Offenbar ist bei dem Allen an die tobende

Art der unreinen Geister gedacht, die, wenn sie von der Macht Jesu zum Aufgeben ihrer Behausung gezwungen werden, vor Zorn in ein Wuthgeheul ausbrechen: der eine, dem ein anderes Quartier, die Sauheerde, zugestanden wird, giebt sich zufrieden und zieht ohne Lärmen um. Alles Schreien in diesen Geschichten hängt also mit dem wüthigen, tobsüchtigen Charakter der unreinen Geister zusammen, das Ausfahren ist nur der Anlass, die Ursache ihr erzürnter Zustand, weil sie gewaltsam ausgetrieben werden. Sollte der Schrei, mit dem Jesus verschied, analog gedacht sein, so müsste mindestens die Voraussetzung bestehen, dass im Augenblick des Todes Jesu der Geist Gottes, der bei der Taufe auf ihn herabgefahren, in zorniger Erregung von ihm geschieden sei. Davon ist bei Marcus keine Rede und auch nirgends eine Spur vorhanden.[1] —

Ein directer Einwand gegen die Geschichtlichkeit des Todesschreies würde sich ergeben, wenn das Verenden eines Gekreuzigten mit lautem Schrei ein so unerklärliches Ereigniss wäre, dass der heidnische Offizier der Wache, wie erzählt wird, darob in die Worte ausbrechen konnte: Wahrlich, dieser ist ein Sohn Gottes gewesen! Ueber diese Erzählung handeln wir erst in einem folgenden Capitel; hier nur noch ein Wort über die Möglichkeit im Allgemeinen. Allerdings wird der Tod am Kreuz als ein langsamer beschrieben, der manchmal erst am nächsten Tage eintrat, indem der Gekreuzigte nur allmählich der Ermattung, durch die qualvolle Lage in unnatürlicher Haltung, unter Mitwirkung von Hunger und Durst, erlag.[2] Jesus aber hat nur drei bis sechs Stunden am Kreuz gelebt; da er erst in der Nacht gefangengenommen und des Morgens vor dem Statthalter erschienen war, ist seine Kreuzigung frühestens

[1] Das ist für unsere historische Betrachtung massgeblich. Der Unparteilichkeit halber sei jedoch angemerkt, dass eine Bezugnahme auf die Stelle Jesaja 54, 7. 8 nicht zu den Unmöglichkeiten gehört hätte. Es heisst daselbst: „In einem kleinen Augenblick habe ich dich verlassen (עֲזַבְתִּיךְ) und mit grossem Erbarmen will ich dich aufnehmen. Im Erguss (?) des Zorns (בְּשֶׁצֶף קֶצֶף, nach Fürst; Septuag. *ἐν θυμῷ μικρῷ*, Symmachus: *ἐν ἀτόμῳ ὀργῆς*, Hieronymus: in momento indignationis) habe ich mein Antlitz einen Augenblick von dir verborgen, und mit ewiger Gnade will ich mich über dich erbarmen, — spricht dein Erlöser Jahwe.“

[2] Vergl. oben Seite 190 f.

um 9 Uhr vormittags anzusetzen, und gestorben ist er nach den beiden einzigen Zeugnissen, die vorliegen, um drei Uhr nach Mittag. Richtig ist, dass er schon bei dem Gang zur Richtstätte sein Kreuz nicht mehr selbst zu tragen vermochte; möglich also, dass auch er aus blosser Entkräftung unter der Marter gestorben ist. Dann wäre freilich nicht an einen Todesschrei, sondern höchstens an einen Seufzer zu denken, für die Weiterabstehenden nicht vernehmlich. Indessen kann bei dieser Art der Hinrichtung der Tod auch durch ein plötzliches, vielleicht selbst mit jähem Schmerz verbundenes Zerreissen eines Gefässes, durch einen Gehirn-, Herz-, oder Nervenschlag erfolgen, — und so kann er auch bei Jesus erfolgt sein.[1] In diesem Falle war ein lauter Schrei des noch keineswegs völlig Erschöpften sehr wohl möglich; — wohlverstanden: der Schrei braucht nur so laut gewesen zu sein, dass die fern stehenden Jüngerinnen etwas davon vernehmen konnten. Man darf annehmen, dass wohl meistentheils die eine oder die andere von ihnen mit gespannter Aufmerksamkeit nach dem Kreuz hinüberblickte, während die Menge der Juden, falls sie überhaupt gross gewesen sein sollte, sich wohl allmählich verlaufen hatte.

Unser letzter und entscheidender Grund, aus dem wir den Todesschrei für geschichtlich hinnehmen, ist der, dass Dichtung aus der letzten Manifestation des leidenden Heilands, aus der abschliessenden Handlung seines Erdenwandels, aus seinem Abschied von den Menschen, die ihn verworfen hatten, etwas Positiveres, Bedeutungsvolleres gemacht haben würde als einen nichtssagenden Schrei. Es heisst bei Marcus ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην, bei Matthäus κράξας φωνῇ μεγάλῃ. Die „grosse Stimme", wie wörtlich zu übersetzen wäre, steht im Neuen Testament allen Besessenen, das heisst den ihnen innewohnenden unreinen Geistern, zu Gebote,[2] und nicht nur diesen und den Engeln,[3] sondern allen Menschenkindern ebenfalls: wie den jubelnden bei dem Einzug in Jerusalem, so auch den Schreiern in der Scene Jesus und Barabbas. Mit „grosser Stimme" ruft

[1] Ich schreibe so mit Worten Ed. Zeller's in Hilgenfeld's Zeitschrift VIII (1865) S. 387.

[2] Vergleiche die Heilungswunder nicht nur in den Evangelien, sondern auch Act. 8, 7.

[3] In der Offenbarung Johannis öfters.

Festus dem Paulus „du rasest“ zu, und Paulus selber dem Gefangenwärter zu Philippi, der sich umbringen will: Thue dir kein Leid, wir sind alle da! Im Evangelium des Johannes schreit Jesus auch mit „grosser Stimme“ sein „Lazarus, komm heraus!“[1], ebenso aber in den lukanischen Schriften Paulus, wenn er zu Lystra den Lahmen heilt, und gar die Elisabeth bei ihrer Begrüssung der Maria.[2]

In der Apostelgeschichte ist der Tod des Stephanus so beschrieben: „Er schrie mit grosser Stimme: Herr behalte ihnen die Sünde nicht. Und als er das gesagt, entschlief er.“ Wie nun Marcus und Matthäus berichten, dass Jesus „mit grosser Stimme“ verschieden sei, ohne einen Inhalt anzugeben, also in gutem Deutsch „er gab einen lauten Schrei von sich“, ist es ein indifferentes Factum, für das man sich nur interessiert, weil es die Person Jesu angeht. Auch folgt nicht etwa: „und der Geist ging aus ihm“, sondern *ἐξέπνευσεν*, was lediglich bedeutet „er blies den Athem aus“.

Ob dieser einzige Laut, der von dem Kreuz herüber dem Ohr der Freundinnen vernehmlich geworden ist, wirklich nichts als ein durch plötzlichen Schmerz verursachter Aufschrei gewesen sei, oder ob Jesus noch etwas Bestimmtes gewollt habe, weiss niemand; doch halten wir ersteres für wahrscheinlich. Im andern Fall wird Jesus zu diesem Schrei den Rest seiner Kräfte zusammengenommen haben: so wie es öfter vorkommt, dass ein Sterbender sich noch einmal aufrafft und dann der letzten Anstrengung erliegt.

[1] Joh. 11, 43 *φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν.*

[2] Luk. 1, 42 *ἀνεφώνησεν κραυγῇ* (Varr. *φωνῇ*) *μεγάλῃ καὶ εἶπεν.*

XX

Wunderbare Vorgänge im Tempel bei dem Tode Jesu

Marc. 15, 38. Matth. 27, 51. Luk. 23, 45. Hebräerevangelium.

Als die Phantasie der Gläubigen das Erdenleben Jesu immer mehr ins Wunderbare zog, hat sie auch von seinem Todesschrei eine übertriebene Vorstellung erzeugt. Die „grosse Stimme“ konnte man sich ganz gewaltig, übermenschlich denken, gleich den Engelstimmen in der Apokalypse, — und man hat es auch gethan.

In der Vision, von welcher der Prophet Jesaja seine Berufung herleitet Jes. 6, 1 ff., rufen in der Wohnung Jahwe's die Serafim einander das Heilig Heilig zu mit Stimmen, von welchen die Thürgesimse erbeben: et commota sunt superliminaria cardinum a voce clamantis et domus repleta est fumo.[1] Und Amos 9, 1 ist davon die Rede, dass ein Strafengel Gottes die Säulen eines Tempels zerschlägt, wodurch das Dachgebälke zusammenbricht.[2] In beiden Fällen konnten christliche Leser an den Tempel zu Jerusalem denken.[3]

[1] Lateinische Uebersetzung des Hieronymus nach dem codex Amiatinus. Hebr.: וַיָּנֻעוּ אַמּוֹת הַסִּפִּים מִקּוֹל הַקּוֹרֵא. Zu אמות und סַף siehe das Wörterbuch von Fürst. — Septuag. *καὶ ἐπήρθη τὸ ὑπέρθυρον ἀπὸ τῆς φωνῆς ἧς ἐκέκραγον.*

[2] Vergl. die Erzählung im Buch der Richter 16, 29 f.

[3] Die lateinische Uebersetzung hat Jesaja 6, 1 schon templum anstatt domus. Dieser Ausdruck widerspricht jenem nicht. Hat der Prophet auch vielleicht einen himmlischen Palast Jahwe's gemeint, so ist doch ein Palast der Gottheit nichts anderes als ein Tempel; es steht daher auch ein Altar darin (Vers 6). — Bei Amos 9, 1 wollen

Wenn die Serafim mit ihrer Stimme das Gesimse erschüttert hatten, mochte der Todesschrei Jesu wohl den Einsturz desselben zuwege gebracht haben, zumal jetzt, da die Hüter dieses Tempels sich eines so grossen Verbrechens schuldig gemacht hatten. Demgemäss ist im Hebräerevangelium erzählt, es sei nach diesem Schrei, also auch wohl infolge dessen, die kolossale Oberschwelle (*superliminare*, aram. schᵉqôfa, das den weiten Eingang überspannende Gebälk) des Tempels in Jerusalem eingestürzt.[1] — Den ersten Anlass zu dieser Vorstellung wird dem Autor der synoptische Evangelientext gegeben haben, wo das Zerreissen des Vorhangs berichtet ist, wenn er das griechische Wort *καταπέτασμα* nicht verstand und, der prophetischen Bilder eingedenk, ihm die Bedeutung „Deckbalken" beimass.[2] Zwar lässt sich nicht behaupten, dass es eines solchen Anlasses noch bedurft hätte. Wer aber, wie wir, die Ueberzeugung hat, dass das Hebräerevangelium nach den kanonischen Evangelien gearbeitet ist, wird die Vermuthung billigen.

Von andern wunderbaren Geschehnissen, die beim Tode Jesu stattgefunden haben, berichten im kanonischen Neuen Testament nur die Synoptiker. Eins davon betrifft ebenfalls den Tempel. Es heisst bei Marcus:

> Und der Vorhang im Tempel zerriss in zwei Stücke, von oben bis unten.

auch moderne Exegeten (wie Keil) noch an den jerusalemischen Tempel gedacht haben; der Prophet dürfte das Gotteshaus zu Bethel gemeint haben.

[1] Hieron. im Commentar (Opp. VII, 236 sq.): in evangelio, cuius saepe fecimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse et divisum legimus. Auf dasselbe kommt das Zeugniss in dem Brief ad Hedibiam (ep. 120, Opp. I, 831) heraus. In der 18ten Epistel (ad Damasum, Opp. I, 53) sagt Hieronymus: in aramaeo evangelio velum templi nondum scinditur, sed terra concussa templi iudaici superliminare immensum corruit, iudaicae superstitionis et hierarchiae fundamenta concutiuntur. Dass das Erdbeben die Ursache gewesen sei, ist wohl nicht ursprünglich, weil der Einsturz der Oberschwelle das Zerreissen des Vorhanges ersetzt, und dieses bei Matthäus noch vor dem Erdbeben berichtet ist. Indessen kann, so gut wie Hieronymus, auch schon der aramäische Evangelist die Sache mit dem Erdbeben combiniert haben.

[2] Nämlich = שְׁקוֹפָא. Die Vermuthung ist von Franz Delitzsch: Das Matthäus-Evangelium, Leipzig 1853, Seite 22.

Matthäus sagt dasselbe, Lukas kaum etwas anderes.[1] Die Symbolik der Sache liegt auf der Hand. Der hl. Hieronymus bemerkt dazu: aditum ad deum ipsum per Christi mortem apertum significare videtur.[2] Es ist eine paulinische Idee, dass Christus durch seinen Tod der sündigen Menschheit „den Zugang“ zu der göttlichen Gnade verschafft habe.[3] Im Hebräerbrief ist schon die allegorische Rede, dass Jesus, als er „sich selbst fleckenlos Gott darbrachte“, „durch das Innere des Vorhangs eingegangen“ sei, und zwar „als Vorläufer für uns“, der den „Eingang zum Heiligthum“ auch uns in Aussicht gestellt habe: „den frischen und lebendigen Weg, den er uns geweiht hat durch den Vorhang, das heisst durch sein Fleisch.“[4] Es hat sozusagen der Vorhang des Allerheiligsten in dem Augenblick, da der wahre Hohepriester Jesus mit seinem Blut herankam, sich von selbst geöffnet um ihn einzulassen, — nein, zerrissen ist der Vorhang, um sich nicht wieder zu schliessen: denn die Abtrennung des Allerheiligsten von dem übrigen Haus weist darauf hin, „dass der Weg zum Heiligen noch nicht offenbar geworden“; jetzt aber wird, nach den unzulänglichen Opfern und Gaben, die immer wiederholt werden mussten, das wahre, das Opfer des neuen Bundes dargebracht, welches ein- für allemal den Dienenden vor das Angesicht Gottes führt (Hebr. Cap. 9). — Der Verfasser des Briefs will bei dem Allen nicht gesagt haben, dass Christus in denselben Tempel gegangen sei, wo die jüdischen Opfer gebracht wurden; er denkt an die Urbilder des irdischen Tempels und der irdischen Opfer im Himmel[5] Der Evangelienautor dichtet ein entsprechendes Ereigniss, welches in dem

[1] Luk. 23, 45 *ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον.* Vielleicht hat Lukas nicht sagen wollen, dass der Vorhang ganz in zwei Stücke zerrissen sei, sondern nur, dass er in der Mitte einen Riss bekommen habe. Uebrigens weicht er darin von Marcus und Matthäus ab, dass er dies vor, nicht nach den letzten Worten Jesu berichtet; er bringt dadurch einerseits diese und das Bekenntniss des Centurio näher zusammen, andrerseits die Wunder in Vers 44 und 45.

[2] In der angezogenen epist. 18, ad Damasum.

[3] Rom. 5, 2. 6 ff.

[4] Hebr. 9, 14; 9, 6—8; 6, 19 f.; 10, 19 f.

[5] Nach Hebr. 9, 24 f. — Bekanntlich ist diese Vorstellung von himmlischen Urbildern die jüdische Form, welche den platonischen Ideen entspricht. Für uns ein phantastisches Realisieren symbolischer Gedanken.

Moment als Christus in das himmlische Heiligthum einging und da den Vorhang entfernte, das Abbild desselben, den irdischen Tempel, betraf und auch hier das Allerheiligste offen legte.

Anzunehmen, dass wirklich der Vorhang in dem jerusalemischen Tempel in jener Zeit einmal einen grossen Riss bekommen habe, liegt kein Grund vor. Schwerlich kann nachstehender von der jerusalemischen Gemara berichtete Vorfall dem Evangelisten einen Anlass zu seiner allegorischen Dichtung gegeben haben: „Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Heiligthums — man hatte die Thorflügel des Tempels (דלתות ההיכל) am Abend geschlossen, früh morgens fand man sie geöffnet.“ [1] Dagegen dürfte man gewiss als einen Anlass betrachten, wenn etwa bei der Zertörung des Tempels der Vorhang vor dem Allerheiligsten zerrissen, und dies eine bekannte Thatsache gewesen wäre. Jüdische Gelehrte [2] haben es geschlossen aus dem Umstand, dass in dem Midrasch zu den Klageliedern des Jeremia die Worte Cap. 2, 17 „er hat seine Verheissung vollbracht“ gedeutet werden mit „er hat seinen Purpur zerrissen.“ Der Vorhang im Tempel war ein Purpur, angeblich hyacinthfarben: die Aussage kann sich also auf ihn beziehen, dürfte indessen auch in diesem Fall eher bildlich als buchstäblich gemeint sein. Ist doch, soviel uns bekannt, im Talmud nur mitgetheilt, dass bei der Zerstörung Jerusalems der Vorhang von Blut triefte. [3] Die Angabe in den Evangelien erklärt sich ohne historische Veranlassung zur Genüge als eine symbolische Dichtung. Ihre Voraussetzung ist nur der paulinische Gedankenkreis.

[1] Talmud jerusch. Joma VI, 4. Angezogen bei Hug V, 55.

[2] Joël, Blicke I Seite 7, mit Berufung auf Michael Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung I Seite 29.

[3] Talmud babli Gittin, fol. 56 b.

XXI

Die Finsterniss

Marc. 15, 33. Matth. 27, 45. Luk. 23, 44. 45a.

Marcus berichtet von den letzten drei Stunden, die Jesus am Kreuz gelebt:

> Und als die sechste Stunde gekommen, brach eine Finsterniss ein über die ganze Erde bis zur neunten Stunde.

Matthäus und Lukas haben denselben Bericht; Johannes weder ihn noch etwas zum Ersatz.

In seinem Commentar zu Matthäus, dessen letzter Theil nur lateinisch erhalten ist, widmet ORIGENES dieser Stelle eine Erörterung, die zu dem Schluss führt, es könne sich hier nur um eine Verdunkelung der Sonne durch compacte Wolkenmassen handeln: sine dubio consequens est intelligere quasdam tenebrosissimas nubes, et forte non unam sed multas et maiores concurrisse super terram Iudaeam et Ierusalem ad cooperiendos radios solis.[1] Diese Ansicht findet man bei Späteren wieder. So bei RENAN: „le ciel était sombre"[2] und bei BERNHARD WEISS. Der deutsche Gelehrte erklärt, der Himmel über Jerusalem sei von dichtem Gewölk verdüstert gewesen und diese „Finsterniss" hätten die Evangelisten sich über die ganze Erde ausgedehnt gedacht, weil der Glaube ihr eine Bedeutung für die ganze Erde gegeben habe.[3] Es ist dagegen einzuwenden, dass die vorliegenden Texte nicht von trübem Wetter, sondern

[1] Opp. ed. DE LA RUE III (Paris 1740) pag. 922 sq.
[2] Vie de Jésus, 13e éd. pag. 437.
[3] Leben Jesu II, Seite 567.

von einer entstandenen Finsterniss reden: σκότος ἐγένετο, die Ansicht also nicht bietet, was das Evangelium aussagt. Die Erklärung aber, durch welche Weiss sie als den geschichtlichen Kern dieser Aussage hinzustellen sucht, hat gar keinen Werth, so lange jene Ausdeutung der Finsterniss durch den Glauben in der ältesten Christenheit nicht nachgewiesen ist.

Halten wir uns an die evangelischen Berichte, so lassen sie, wenn an der Sache etwas historisch sein soll, trotz den drei Stunden noch am ersten an eine Sonnenfinsterniss denken. Lukas hat daran gedacht und geschrieben τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος.[1] Allein, das war verfehlt: nach seiner eigenen Erzählung ist Jesus in der Passahzeit gestorben, und das Passah wird immer bei Vollmond gefeiert: da ist eine Sonneneklipse ja unmöglich.[2] Die Vorstellung von der allgemeinen Finsterniss trägt dem Bericht, dass die galiläischen Jüngerinnen von ferne Jesus sterben sahen, keine Rechnung, noch dieser ihr.

Im Propheten Amos steht zu lesen:[3]

Und es geschieht jenes Tages, ist der Spruch Jahwe's
des Herrn:
Da lass ich die Sonne untergehn am Mittage,
und verfinstere die Erde am hellen Tag.
Und ich wandle eure Feste in Trauer,
und all eure Gesänge zu Klagelied;
Und bringe über alle Hüften den Sack,

[1] So handschriftlich am besten und von Origenes dreifach bezeugt. Im Commentar freilich hat Origenes die Lesart zurückgewiesen als eine von Gegnern des Christenthums herrührende Fälschung, weil eine Sonnenfinsterniss zur Passahzeit unmöglich gewesen sei. Für die Historicität der Sache ist dennoch gleichgültig, ob man so, oder mit andern Handschriften ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος „die Sonne wurde dunkel" liest. Desgleichen, ob man „die ganze Erde" oder „das ganze Land" übersetzt. An eine dreistündige Finsterniss infolge eines Erdstosses (Hug's Meinung) glauben wir nicht, wenngleich das Vorkommen dieser Naturerscheinung von den Alten (Aristoteles, Meteorol. II, 8; Pausanias VII, 24, 6) angenommen wurde. Zumal der Erdstoss nur bei Matthäus, und erst nachher eintritt.

[2] So schon Iulius Africanus (gest. ca. 237), dem Origenes l. c. gefolgt zu sein scheint. Man findet die Worte des Africanus in der Chronographie des Georgius Syncellus, ed Gu. Dindorf, Bonn 1829, I pag. 609 sq. und deutsch bei Hug V, 53.

[3] Cap. 8, 9 f. nach Hitzig's Uebersetzung.

und auf jedes Haupt eine Glatze:
Und ich mache es wie Trauer um einen einzigen Sohn,
und das Ende dessen als einen bittern Tag.

Das Anzeichen, welches den Tag des Schreckens und der Trauer in der Vorstellung des Propheten kenntlich macht, soll am Todestage Jesu nicht ausgeblieben sein. Von der sechsten bis zur neunten Stunde soll eine Finsterniss geherrscht haben.

Wir haben bereits gefunden, dass nach der synoptischen Leidensgeschichte Jesus im Laufe des Vormittags gekreuzigt worden ist, etwa wie der kanonische Marcus bezeugt: „es war aber die dritte Stunde, da sie ihn kreuzigten". Da Jesus nach des Marcus eigener, von Matthäus und Lukas wiederholter, Erzählung um die neunte Stunde auch gestorben ist, so ergiebt sich, dass die Finsterniss gerade um die Mitte des Leidens am Kreuz eingetreten sein soll; vermuthlich ist damit gemeint, dass von da an das Sterben des Erlösers anfing: diesen Ausgang, die Auflösung seines irdischen Leibes, seine Ablösung von der Erde, begleitete, das Unheil verkündend, die Dunkelheit, welche sich über den ganzen Erdkreis gelagert hatte. Es ist ein Gegenspiel zu dem aufgehenden Stern Jacobs, und auch die Herrlichkeit, welche die Hirten in der Geburtsnacht zu Bethlehem umscheint, wenn der Engel das grosse Heil verkündet, lässt sich dazu vergleichen. Hiermit ist die symbolische Meinung der Finsterniss dargelegt.

Ein überraschendes Licht aber fällt noch aus der profanen Geschichte auf diese evangelische.

„Es steht fest" — schreibt der um 400 nach Chr. in Rom lebende Grammatiker Servius[1] in seinem Commentar zum Virgil — „es steht fest, dass, als Cäsar im Senat ermordet wurde, am Tage vor den Idus des März eine Sonnenfinsterniss stattgefunden hat von der sechsten Stunde an bis zur Nacht."

Die Sonnenfinsterniss galt als schlimmes Vorzeichen: „Wer darf es wagen — heisst es im ersten Georgikon des Virgil — die Sonne trügerisch zu nennen? Oft warnt sie, wenn unvor-

[1] Commentarii in Virgilium Serviani sive Commentarii in Virgilium qui Mauro Servio Honorato tribuuntur (die Echtheit ist aber kaum zweifelhaft) ed. H. Albertus Lion, Gött. 1826, Vol. II, pg. 226, zu Georg. I, 466: Constat autem occiso Caesare in Senatu pridie Iduum Martiarum solis fuisse defectum ab hora sexta usque ad noctem.

hergesehene Unruhen im Anzuge sind, wenn ein Gewaltstreich bevorsteht, oder im Verborgenen Kriege heranreifen.“ Daneben hat der Dichter die Verfinsterung der Sonne auch schon als begleitende Erscheinung aufgefasst; denn weiter sagt er: „Sie hat bei Cäsar's Ausgang über Rom getrauert, indem sie ihr strahlendes Haupt mit dunklem Purpur verhüllte, und die verständnisslose Welt fürchtete sich vor einer endlosen Nacht.“ [1]

Cäsar ist im Jahre 44 vor unserer Aera ermordet. Thatsächlich ist vom 4. Januar 48 bis zum 31. Juli 40 vor Chr. überhaupt keine Sonnenfinsterniss in Rom sichtbar gewesen. Dagegen brachten die Jahre 40, 38, 36, 35 und 31 grosse Verfinsterungen, darunter zwei am Nachmittag.[2] Virgilius schrieb die Georgika in den Jahren 37—30 vor u. Ä. Die Idee, dass etwa gleichzeitig mit dem Tod Cäsar's eine Sonnenfinsterniss stattgefunden habe, ist seitdem jedem einigermassen gebildeten Abendländer geläufig gewesen. Sollte sie nicht etwa den ersten Anstoss zu der symbolischen Dichtung gegeben haben, mit welcher die Christenheit den Tod ihres Grossen ausmalte?[3] Etwas Derartiges konnte, wenn es im Heidenthum von dem Tode des Julius Cäsar gesagt wurde, im Christenthum unwillkürlich auf den Tod des Herrn übertragen werden. Möglich also, dass der Evangelienautor hier einmal nur gebucht hat, was in der Gemeinde eine verbreitete Vorstellung geworden war und durch die Weissagung des Amos verbürgt erschien.

[1] Georg. I, 463—468. Wir bringen die Stelle unten, Seite 263, im Original.

[2] Nach dem Verzeichniss der zwischen 800—1 v. Chr. in Rom sichtbar gewesenen Sonnenfinsternisse von dem Astronomen F. K. Ginzel, zu finden in dem Jahrgang 1887 der Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Daselbst Seite 1112.

[3] Luk. 1, 32 *οὗτος ἔσται μέγας.*

XXII

Das Erdbeben und die Todtenerscheinungen

Matth. 27, 51b–53.

Nur Matthäus hat noch mehr Wunder. Er berichtet die Finsterniss, das Eli Eli, die Tränkung, den Todesschrei, das Zerreissen des Vorhangs, ganz in derselben Reihenfolge wie Marcus, lässt aber dann gleich folgen:

> und die Erde bebte, und die Felsen spalteten sich, und die Gräber öffneten sich, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt, und sie gingen aus den Gräbern hervor und kamen, nach seiner Auferstehung, in die heilige Stadt, und erschienen Vielen.
>
> Der Hauptmann aber und seine Leute, die Jesus bewachten, wie sie das Erdbeben sahen und was da vorging, geriethen sie in grosse Furcht

Die Worte „nach seiner Auferstehung" fallen auf: wo, fragt man unwillkürlich, wo sind die aus den Gräbern hervorgegangenen Leiber denn bis an den dritten Tag geblieben? Eine Anzahl Minuskelhandschriften und die äthiopische Uebersetzung haben daher geschrieben „nach ihrer Auferstehung" — eine so völlig müssige Zeitbestimmung hat gewiss nicht in dem echten Text gestanden. Das syropalästinensische Evangeliarium hat sie einfach ausgelassen, und damit das Richtige getroffen. Denn es ist klar, dass der Evangelist, wenn er von Erscheinungen berichten wollte, die gleichzeitig mit der Erscheinung des auferstandenen Heilands stattgefunden haben, dieselben in seinem letzten Capitel erzählt haben würde; auch lässt sich leicht

denken, wie man dazu kam, dem Bericht die störende Zeitbestimmung einzuschalten. Ohne sie verstiess er gegen eine schon früh verbreitete christologische Lehre, und diese sollte dadurch salviert werden. Der Evangelist hatte nämlich nicht in Acht genommen, dass Christus für den Erstgeborenen von den Todten, für auferweckt als Erstling der Entschlafenen galt.[1] Daher die, übrigens ungeschickt angebrachte, Correctur.

Der Bericht selbst könnte zunächst aus einer Ueberlieferung von Erscheinungen entstanden sein, welche Einwohner der heiligen Stadt, das ist Jerusalems, die nachmals Glieder der Gemeinde wurden, bald nach dem Tode Jesu gehabt haben wollten. Davon aber würde der Apostel Paulus, dem so viel an der Beglaubigung der Auferstehungshoffnung gelegen ist, im ersten Brief an die Korinther nicht geschwiegen haben;[2] auch hätte Marcus die höchst beachtenswerthe Thatsache schwerlich übergangen. Wir halten sie demnach für eine spätere Dichtung.

Der ganze Passus kann als blosse Erweiterung des synoptischen Berichts erklärt werden. Wenn Matthäus aufmerksam las, wie der Hauptmann bei dem Kreuze Jesus nach seinem Todesruf für einen Gottessohn erklärt, musste ihm eine Vorstellung von der erschütternden Macht dieses Schreies kommen. Hielt er sich bei dieser Vorstellung auch nur einen Augenblick auf, so stellte sich ihm in erster Linie, man darf sagen unvermeidlich, der Gedanke an ein Erzittern der Erde ein. Damit war die Phantasie in Bewegung gesetzt und die Versuchung, ein Erdbeben zu berichten, vorhanden.

Ein durch die Lectüre der Propheten genährtes religiöses Bewusstsein musste den Gedanken festhalten. Im Buche Amos zürnt Jahwe über die Ungerechtigkeit, welche die Reichen in seinem Volk sich zu Schulden kommen lassen:[3]

Soll darob nicht die Erde zittern,
Und trauern jeder, der auf ihr wohnt?

Wie sollte zu der Stunde, da dieses Volk auf Anstiften seiner

[1] Apok. 1, 5. Col. 1, 18. 1 Cor. 15, 20. 23.

[2] Der Ausdruck ist Matth. 27, 53 *ἐνεφανίσθησαν*. Danach sind die Erscheinungen dieser Heiligen den Erscheinungen des auferstandenen Jesus analog gedacht. So auch B. Weiss in Meyer's Commentar.

[3] Amos 8, 8 hebräisch und griechisch.

Vornehmen und Reichen den grössten Frevel, der jemals verübt, vollbracht hatte, die Erde nicht gebebt haben? — Und ähnlich war im Jesaja geschrieben:[1]

— die Schleusen des Himmels werden geöffnet sein,
und die Grundvesten der Erde werden erschüttert sein,
mit Beben erbeben wird die Erde
und schwankend wird die Erde schwanken,
wie die Hütte des Obsthüters geschüttelt werden wird die Erde,
wie der Trunkene und Berauschte wird sie taumeln
und fallen und nicht wieder aufstehn können:
denn die Sünde hat sie überwältigt.

So fiel der Gedanke, dass bei dem Tode Jesu wohl die Erde gebebt haben möchte, bei dem in alttestamentlichen Vorstellungen erzogenen Frommen in bereite Furchen.

Ausserdem aber war mit jenem Gedanken die Phantasie in das Geleise einer den Alten sehr geläufigen Ideenfolge gerathen. — Virgil erzählt in jenem Georgikon noch von manchen andern Wunderzeichen, die den Tod Cäsars begleitet haben; im Anschluss an die Sonnenfinsterniss führt er der Reihe nach an: einen Ausbruch des Aetna, Waffengeklirr am Himmel in Germanien, das unerhörte Zeichen eines Erdbebens in den Alpen, eine gewaltige Stimme, die das gewohnte Schweigen der Wälder unterbrach, bleiche Gestalten, die auf wunderbare Weise im nächtlichen Dunkel zur Erscheinung kamen, und anderes.[2] Virgil schrieb das in Versen und 7 bis 14 Jahre nach dem Tode des grossen Cäsar: wohl zumeist Dinge, die man sich wirklich erzählt hatte. Die Legende hatte sich

[1] Jesaja 24, 18. 19. 20 speciell nach der Septuaginta. Hebräisch fast genau so.

[2] Virg. Georg. I, 463 sqq.

Solem quis dicere falsum
audeat? ille etiam caecos instare tumultus
saepe monet fraudemque et operta tumescere bella.
Ille etiam extincto miseratus Caesare Romam,
cum caput obscura nitidum ferrugine texit,
impiaque aeternam timuerunt saecula noctem.
tempore quamquam illo tellus quoque et aequora ponti
obscenaeque canes importunaeque volucres
signa dabant.

(wenden!)

gebildet und ist durch ihn verewigt worden. Es ist nicht unmöglich, dass Matthäus sie im Sinne gehabt und ihr, so weit es ihm passte, nachgedichtet hat. Ein mit der Welt, in der er lebte, einigermassen vertrauter hellenischer Jude oder Christ konnte sie schon kennen lernen und sich auch einmal von ihr beeinflussen lassen. Wenn dem grossen Heiden eine solche Leichenfeier der Natur zu Theil gefallen war, warum nicht Aehnliches dem, der mehr war denn Cäsar? — Indessen, auch ohne bewusste Anlehnung an gerade dieses Vorbild lag, wenn der Evangelist das Erdbeben kräftig zeichnen wollte, die Ausführung dahin nahe, dass die Felsen sprangen und die Todten aus ihren Ruhestätten aufgescheucht wurden. Ganz analog ist die Verkettung der Vorstellungen in dem siebenten Buch der Metamorphosen des Ovidius, wo die Kraft der Zaubersprüche beschrieben wird: da reiht sich aneinander das Umstürzen alles Aufrechtstehenden, das Verjagen und Herbeiführen von Nebel und Wind, das Sprengen der Felsen durch Machtworte, welche auch die Berge zum Zittern, den Erdboden zum Heulen und die Manen aus ihren Gräbern herausbringen können.[1]

(Dies ist das Programm der nun folgenden Ausführung)
quotiens Cyclopum effervere in agros
vidimus undantem ruptis fornacibus Aetnam,
flammarumque globos liquefactaque volvere saxa!
armorum sonitum toto Germania caelo
audiit, insolitis tremuerunt motibus Alpes.
vox quoque per lucos volgo exaudita silentes
ingens, et simulacra modis pallentia miris
visa sub obscurum noctis, pecudesque locutae
(infandum!), sistunt amnes terraeque dehiscunt,
et maestum inlacrimat templis ebur aeraque sudant.
proluit insano contorquens vertice silvas
fluviorum rex Eridanus, camposque per omnes
cum stabulis armenta tulit. nec tempore eodem
tristibus aut extis fibrae apparere minaces
aut puteis manare cruor cessavit, et altae
per noctem resonare lupis ululantibus urbes.
non alias caelo ceciderunt plura sereno
fulgura, nec diri totiens arsere cometae.

[1] Metam. VII, 201—206:
stantia concutio cantu freta, nubila pello
nubilaque induco, ventos abigoque vocoque,
vipereas rumpo verbis et carmine fauces,

Solchermassen reihte sich auch dem evangelischen Autor eins ans andere: die Krone bildet der Schluss „und sie kamen in die heilige Stadt und erschienen Vielen". Durch den Zusatz bekam die Mittheilung den Anschein einer wohl beglaubigten Thatsache.

Wir meinen, das Ganze erklärt sich viel einfacher und eher so, als durch die in MEYER's Commentar und noch von WEISS angenommene Unterstellung, dass der Tod Jesu die Auferstehung seiner Gläubigen vermittle. Dies soll nach Joh. 3, 14 f. und 6, 54 altchristliche Anschauung gewesen sein, und Gott es durch das Oeffnen der Gräber symbolisch dargestellt haben. Entsprechend sollen die Auferweckten auch nur deshalb nicht vor der Auferstehung Jesu erschienen sein, weil erst nach derselben dem Zeichen keine andere Deutung mehr gegeben werden konnte.[1] Es käme darauf an, speciell dem Matthäus, der hier nicht, wie bei dem Zerreissen des Vorhangs, dem Marcus nachgeschrieben hat, eine solche Werthung des Todes Jesu nachzuweisen. Im Falle des Gelingens, woran wohl zu zweifeln gestattet ist, dürfte der Hypothese gemäss angenommen werden, dass hier eine symbolische Dichtung vorliege, zwar nicht Gottes, sondern des Matthäus. Bis dahin erscheint uns der Bericht legendarisch.

vivaque saxa sua convulsaque robora terra
et silvas moveo, iubeoque tremescere montes
et mugire solum Manesque exire sepulcris.

Dass diese Verse dem Evangelisten zum Vorbild gereicht hätten, ist natürlich ausgeschlossen. Aber die Analogie ist bedeutsam.

[1] Krit. exeg. Handbuch über das Ev. des Matthäus von H. A. W. MEYER, 4. Aufl. S. 542 und 543; 7. Aufl., neu bearbeitet von BERNHARD WEISS, S. 556 und 557.

XXIII

Das Bekenntniss des Hauptmanns

Marc. 15, 39. Matth. 27, 54. Luk. 23, 47. 48.

Bei Marcus ist zu lesen:

> Da aber der Hauptmann sah, der dabei stand ihm (Jesus) gegenüber, dass er auf diese Weise verschied, sagte er: Dieser ist wahrhaftig Gottes Sohn.

In den Handschriften heisst es: dieser Mensch war wahrhaftig Gottes Sohn. Die Wörter „Mensch“ und „war“ haben aber in den griechischen Documenten keinen festen Standort, dürften also nicht dem ursprünglichen Text angehören. Ein Abschreiber mag gemeint haben, der Heide werde wie Pilatus bei Lukas (23, 4. 14) und Johannes (19, 5) von Jesus als einem „Menschen“ gesprochen haben, auch wenn er ihn für einen Gottessohn erklärte, und von seinem fortwährenden Herrschen zur Rechten Gottes habe er jedenfalls noch nichts gewusst: Restrictionen sind es also, die der überlegende Verstand in die Dichtung von dem ersten heidnischen Bekenner hineingetragen hat.

Dass wir mit einer evangelischen Dichtung zu thun haben, ist offenbar. Nach dem, was wir über die Anwesenheit von später der Gemeinde berichtgebenden Zeugen bei dem Kreuz des Heilands bisher ermittelt haben, müsste der Centurio schon selber seinen Eindruck und sein Bekenntniss der Nachwelt überliefert, das heisst er oder seine Nachkommen müssten später einer christlichen Gemeinde angehört haben. Dann würde jedoch der Name des Hauptmanns oder dieser Nachkommen von der evangelischen Tradition festgehalten worden

sein, wie in dem ganz analogen Fall des Kyrenäers Simon dieser selbst und seine Söhne namhaft gemacht werden. — Ferner ist auch nicht zu verstehen, was den wachthabenden Offizier zu dem mitgetheilten Bekenntniss geführt hätte.

In der Phantasie der Evangelisten waren allerdings ausreichende Gründe dazu vorhanden. Zumal Matthäus, der das felsensprengende Erdbeben beschrieben hatte, konnte fortfahren:

> Der Hauptmann aber und seine Leute, die Jesus bewachten, wie sie das Erdbeben sahen und was da vorging, geriethen sie in grosse Furcht und sprachen: Dieser war wahrhaftig Gottes Sohn!

— sie fürchteten sich, einen solchen getödtet zu haben.

Aber auch bei Marcus ist die Sache ausreichend motiviert. Die ausdrückliche Erinnerung, wo die Rede auf den Hauptmann kommt, dass er dabei stand, Jesus gegenüber, zeigt deutlich an, dass ein an dem Gekreuzigten selbst beobachteter Umstand ihn zu seinen Worten veranlasst haben soll, wodurch indessen andere mitwirkende Ursachen nicht ausgeschlossen sind. Nun kommt von Jesus selber lediglich der laute Schrei in Betracht. Thatsächlich war der, wie in dem Capitel über ihn dargelegt worden, nicht für eine übermenschliche Manifestation zu halten. Jesus ist schneller als mancher Andere am Kreuz und mit dem Schrei gestorben: das mochte etwas überraschen, kann aber nicht die Meinung erweckt haben, dass dieser Sterbende ein Gott, ein Gottessohn oder ein Göttersohn sei. Ganz anders aber in der Phantasie des Evangelisten. Der hatte die Finsterniss und das Zerreissen des Tempelvorhangs noch im Sinne und befand sich daher unter dem Eindruck des Grossartigen und Wunderbaren. Unter diesem Eindruck wird er auch den Schrei, die Stimme Jesu sich gewaltig, einem Donner gleich, gedacht haben: wenn schon der Wortlaut ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην, den wir in dem Bericht des Marcus finden, diese Auffassung nicht erfordert, lässt er sie doch zu: Matthäus trägt kein Bedenken, ihn mit dem stärkeren κράξας φωνῇ μεγάλῃ wiederzugeben. Durch solchen Donnerruf und die darauf sich hebende Finsterniss ist der Glaube des Hauptmanns, dass der also Sterbende ein Gott gewesen sei, gewiss erklärt. So hat schon Origenes und haben es auch viele alten Abschreiber und Uebersetzer verstanden, indem sie ein Wort in den Text

aufnehmen, wodurch derselbe lautet: „da der Hauptmann sah, dass er nach solchem Schrei verschied.“ [1] Victor Antiochenus und Theophylakt erklären mit dem nämlichen Verständniss den Marcustext dahin, dass Jesus als ein Gewaltiger und Machthaber verschieden sei. [2]

Während Johannes das Bekenntniss des Hauptmannes nicht mittheilt, hat Lukas es ins Ethische übersetzt und in diesem Sinn auf die ganze Masse der Schaulustigen übertragen. Zu dieser Auffassung drängte schon die Form, welche die letzte Kundgebung Jesu in seinem Evangelium erhalten hatte:

> Und Jesus rief laut: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist. Nachdem er aber dies gesagt, verschied er. — Da aber der Hauptmann sah was geschehen, pries er Gott und sprach: In der That, dieser Mensch war gerecht! — Und die ganze Menge, die zu diesem Schauspiel gekommen war, wie sie schauten was geschehen, schlugen sie an die Brust und kehrten um.

Das an die Brust Schlagen ist, wie aus dem Gleichniss von dem Pharisäer und dem Zöllner hervorgeht, ein Beweis des Insichgehens und der Reue. Es ist ein humaner Gedanke des Lukas, all den Spott, all die Rohheit, all die Leichtfertigkeit damit auszulösen, dass schliesslich jedermann still nach Hause ging. Was die Glaubhaftigkeit betrifft, so wirft freilich die übertriebene Vorstellung des Lukas, dass gleich die erste Pfingstpredigt der Gemeinde dreitausend Anhänger gewonnen habe, hier ihren Schatten voraus.

Nach allem Obigen bildet der Marcustext die Grundlage der andern Darstellungen: Matthäus und Lukas haben die Erzählung, wie sie uns bei Marcus noch vorliegt, nach zwei verschiedenen Richtungen hin umgestaltet, jener nach dem Motiv des Schreckens, dieser nach dem Motiv der innerlichen sittlichen Ergriffenheit.

[1] *ὅτι οὕτως κράξας ἐξέπνευσεν.* — *κράξας* fehlt bei ℵBKL und wird auch durch die combinierten Texte des Cantabrigiensis als Glosse verrathen. D: *οὕτως αὐτὸν κράξαντα καὶ ἐξέπνευσεν*, d: sic eum exclamasse et expirasse. In der memphitischen Version fehlt auch noch das Adverbium. — Origenes hat *κράξας* anstatt *οὕτως*.

[2] Victor Antioch. *οὕτω δεσποτικῶς ἐξέπνευσε.*
Theophylakt *μετ' ἐξουσίας ἀπέθανε.*

Anlass und Composition der ursprünglichen Dichtung sind nicht schwer zu erklären.

Der Evangelist hatte die Geschichte des Simon von Kyrene. Darin erschien dieser unwillkürlich als der erste Nachfolger des gekreuzigten Heilands aus den Juden. Nun bot sich die Gelegenheit, auf ungesuchte Weise auch den ersten Bekenner aus der Heidenwelt schon gleich nach dem Tode Jesu zur Darstellung zu bringen: die Idee, es zu thun, war ein Einfall des Dichters, der auf Grund von wenigen Daten aus der Ueberlieferung das Evangelium entworfen hat. Zu ihrer Ausführung bedurfte er nichts als eines heidnischen Mannes: die Wache beim Kreuz bestand gewiss aus heidnischen Söldnern; dass er den vornehmsten aus der Zahl wählte, versteht sich. Er nennt den einen centurio (*κεντυρίων*), mit dem lateinischen, im römischen Heerwesen gültigen Titel[1]; darauf war schon zu rathen: es war gewöhnlich so, dass bei Hinrichtungen ein solcher das Commando führte.[2] Einen Anlass zu dem Bekenntniss brauchte Marcus nicht mehr zu erdichten: die starke Stimme, mit der Jesus, seiner Vorstellung gemäss, verschied, war nicht aus der Kraft eines Menschen in der Sterbensstunde. Der Wortlaut des Bekenntnisses, wie wir ihn oben mitgetheilt haben, ist nicht, was ein Heide in dem gegebenen Falle gesagt haben würde, da es den jüdisch-christlichen Monotheismus voraussetzt. Darin verräth sich der christliche Autor. Mit besserer Kunst hätte er den Hauptmann sagen lassen: Wahrlich, dieser ist ein Gott! oder: ein Liebling der Götter! —[3]

Matthäus und Lukas überbieten den Marcus darin, dass sie das Bekenntniss nicht allein dem Offizier, sondern der ganzen Mannschaft mit ihm zuschreiben.

[1] Erst Matthäus und Lukas haben den Titel gräcisiert *ἑκατοντάρχης*.

[2] Seneca de ira 1, 16: centurio supplicio praepositus.

[3] Der Text ist übrigens, auch abgesehn von dem *ἄνθρωπος* und *ἦν*, in sehr schwankender Verfassung überliefert, indem es bald „Sohn Gottes“, bald „Gottes Sohn“ heisst. Tischendorf hat alles darauf zurückführen wollen, dass Matthäus *θεοῦ υἱός*, Marcus *υἱὸς θεοῦ* gehabt, kann sich aber dafür nur auf ACΠ c ff[2] und griechische Minuskelhss. berufen, vielleicht auch auf Origenes. D hat gerade das Umgekehrte, ℵ und B bei Matthäus sowohl als bei Marcus *υἱός* vor *θεοῦ*. Hatte Marcus vielleicht doch nur *θεός* geschrieben?

XXIV

Der Lanzenstich

Joh. 19, 31—37. [Matth. 27, 49b.]

Der Evangelist Johannes hat nicht die von den Synoptikern berichteten Wunder bei dem Tode Jesu und nicht das Bekenntniss des Hauptmanns; dagegen ist ihm nachstehendes eigenthümlich.

Es war nach Mittag, als die Kreuzigung stattfand; am Abend wurde es Sabbat, und der Sabbat war gross, weil zugleich der erste Festtag des Passah, an welchem das Lamm gegessen wurde. Die Juden, bei denen nach Deuteron. 21, 23 eigentlich niemals ein Leichnam über Nacht am Holze hängen bleiben sollte, hatten laut dem johanneischen Erzähler den Wunsch, dass dieser Sabbat nicht durch öffentlich aushängende Leichname geschändet werden möchte; darum baten sie den Procurator, er möchte den Gekreuzigten die Schenkel zerschlagen lassen, damit sie abgenommen werden könnten. Mit dem ersten Theil in diesem Vorschlag sollen sie wohl beabsichtigt haben, dem Einwand zuvorzukommen, dass der Strafe nichts vergeben werden dürfe. Das crurifragium, welches sonst nicht zur Kreuzigung gehörte, sondern wie das mittelalterliche Rädern als eine Strafe für sich angewandt wurde, hatte weder unmittelbar, noch an sich unfehlbar den Tod zur Folge. Es sollte also das, was den Sträflingen infolge ihrer Abnahme sonst an Schmerz und Jammer geschenkt worden wäre, ersetzen.[1] Pilatus willfahrte dem Gesuch und ordnete das crurifragium an.

[1] Ueber das crurifragium und seinen Zweck näheres bei Hug V, 63 ff.

Die damit beauftragten Soldaten fanden die beiden Schächer noch am Leben und zerschlugen ihnen (mit eisernen Keulen) die Schenkel.[1]

— Als sie aber an Jesus kamen und sahen, dass er [schon] todt war,[2] zerschlugen sie ihm die Schenkel nicht, sondern einer von den Soldaten stiess ihn mit der Lanze in die Seite: da floss alsbald Blut und Wasser heraus.

Und der es gesehn hat, hat es bezeugt, und das Zeugniss ist von der wahren Art,[3] und derselbe weiss, dass er wahres (wahre Dinge) sagt, damit auch ihr glaubet.

Denn es geschah dieses, damit die Schrift erfüllet würde:

Kein Knochen soll ihm zerbrochen werden.

Und wiederum sagt eine andere Schrift:

Sie werden nach ihm blicken, den sie erstochen haben.

Zunächst eine Bemerkung über die beiden Citate.

Das letztere ist die alttestamentliche Stelle Zacharia 12, 10, aber nicht nach der falschen Lesart und Uebersetzung der Siebenzig, sondern in einer anderen, die auch der Apokalyptiker und Justin, der Märtyrer, benutzt haben[4]. Es dürfte die Uebersetzung des Theodotion gewesen sein.[5] Im hebräischen Original ist die Meinung, dass die Mörder der oder des Gesandten Jahwe's später die Augen zu ihm erheben werden: der Gott identificiert sich mit seinem Gesandten, indem er spricht:

„Aufblicken werden sie zu mir, den sie durchbohrt haben."

[1] *τὰ σκέλη* = „die Schenkel" oder „Schienbeine". Für die Sache giebt es auch im Griechischen eine Wortbildung *ἡ σκελοκοπία*.

[2] Das Wort „schon" ist nur unsicher bezeugt.

[3] *καὶ ἀληθινή ἐστιν ἡ μαρτυρία*. Gewöhnlich „sein Zeugniss"; doch steht *αὐτοῦ* in den Handschriften an drei verschiedenen Stellen. Das Beiwort *ἀληθινός* hat nicht die Bedeutung „glaubwürdig", sondern die, welche aus den Ausdrücken „das wahre Brot" „der wahre Weinstock" „das wahre Licht" „das wahre Gericht" „die wahren Anbeter" „der allein wahre Gott" zu erschliessen ist.

[4] Vergl. auch Ep. Barnab 7, 9.

[5] Vergl. E. Schürer in Theol. Literaturzeitung 1886 col. 6.

Johannes lässt die Andeutung „den sie erstochen haben“, obgleich Jesus in dem Augenblick, da der Soldat ihn traf, bereits todt war, dennoch von ihm gelten: der griechische Text kann zur Noth auch „den sie durchstochen haben“ bedeuten: das genügte dem Freund des Schriftbeweises. Die erste Hälfte des Spruches besagt: sie werden auf ihn, oder nach ihm hinsehn: der Evangelist meint entweder, wie der Apokalyptiker, dass die Menschheit bei der Wiederkunft Christi ihn erblicken und dann in ihm den am Kreuz Getödteten erkennen werde, oder er meint das gläubige Aufschauen der Heidenwelt, die in der Person jenes Söldners den Heiland gestochen hatte, damit er ja völlig todt sei, zur Zeit des Evangelisten aber bereits aller Orten angefangen war, zu ihm zu beten und sich nach ihm zu sehnen.[1]

Das andere Citat ist viel umstritten, indem es nach einigen aus dem Psalter, nach andern aber aus der Thora genommen sein soll. Psalm 34, 20 ist gesagt, dass Jahwe den Gerechten all ihre Knochen in Obhut nimmt:

„nicht einer von denselben soll zerbrochen werden.“

[1] Text Zach. 12, 10 וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ.

Joh. 19, 37 *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.*

Theodotion *καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ [εἰς] ὃν ἐξεκέντησαν.* Aquila: *σὺν ᾧ ἐξεκέντησαν.* Symmachus: *ἔμπροσθεν ἐπεξεκέντησαν.*

Der Septuaginta und dem Targum ist für das Verhältniss des johanneischen zum Urtext nichts zu entnehmen, da beide für דקר lieber רקד gelesen haben.

הִבִּיט (von *נבט) = die Augen aufschlagen, anblicken.

ὁρᾶν εἴς τινα = auf einen, nach einem hinsehn; auch verlangend, man sehe die von Passow angezogene Stelle Eurip. Antig. fr. 6.

דקר = durchbohren, durchstossen.

ἐκκεντεῖν = ausstechen, durchstechen, niederstechen, also erstechen (nicht etwa ein mehrfaches Zerstechen, wie es bei Jesus schon durch die Nägel geschehn war). Num. 22, 29 wünscht Bileam sich ein Schwert in die Hand, um seine Eselin damit zu erstechen: *εἰ εἶχον μάχαιραν· ἤδη ἂν ἐξεκέντησά σε.* Unsere Uebersetzung ist also dem hebräischen wie dem griechischen Text gleich gemäss.

Nun hat jedoch Justin an zwei Stellen seines Dialogs mit dem Juden die Stelle so wiedergegeben, dass *εἰς* zu *ἐκκεντεῖν* gezogen werden muss: Dial. 14 *καὶ γνωριεῖ [ὁ λαὸς ὑμῶν] εἰς ὃν ἐξεκ.* und cap. 32 *ἐπιγνώσεσθε εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.* Dann hätte Johannes gemeint: sie werden sehn (bemerken), in wen sie gestochen haben. Doch wäre in diesem Fall bei Johannes *τινά* anstatt *ὅν* zu verlangen.

Im Pentateuch wird Exod. 12, 46 und Num. 9, 12 vom Osterlamm gehandelt und verboten, von dem Fleisch etwas aus dem Hause zu tragen (so Exodus) oder etwas bis zum Morgen übrig zu lassen (so Numeri), worauf es dann weiter heisst:

> „und keinen Knochen sollt ihr (Num.: soll man) von ihm zerbrechen“.

Den Eingang hat das johanneische Citat von den zuletzt angezogenen Stellen, ebenso die Wortfolge und das letzte Wort. Dem Psalmtext entspricht nur die passive Form des Zeitworts, statt deren im Gesetzbuch zwei verschiedene Activformen. Die blos formale Betrachtung des Textes[1] führt demnach zu dem Ergebniss, dass der Evangelist die Bestimmung über das Passahlamm citieren wollte: ihren Anfang und ihre Form hat er innegehalten, sie stand ihm also vor der Seele. Bis dass er an das Zeitwort kam — *συντρίψετε* oder *συντρίψουσι*? — da fiel ihm aus der Psalmstelle, die auch von Knochen, welche nicht zerbrechen sollten, redete, die Form *συντριβήσεται* ein. Er kann sie gewählt haben, auch wenn ihm die Stelle mit ihrem ganz andern Sinn klar vor Augen stand, denn sie passte ebenso gut auf Jesus, den Gerechten, in seiner Noth. Nicht Zusammengehöriges sorgfältig aus einander zu halten, hatte für ihn keinen Zweck.

Fassen wir das Sachliche ins Auge, so ist nächst dem grossen Gewicht, welches Johannes auf die mitgetheilte Begebenheit legt, zu beachten, wie er selber sie für eine Erfüllung des Schriftwortes erklärt. Von den beiden Worten, die er anführt, ist besonders das erste zu berücksichtigen. Das zweite hat ihm allerdings einen Hauptzug der Erzählung eingegeben, jenes aber

[1] Die Septuaginta folgen genau dem hebräischen Text: wir brauchen also nur sie anzuziehn, um das Verhältniss klarzustellen:

Ex. 12, 46 *καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ.*
Num. 9, 12 *καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψουσιν ἀπ' αὐτοῦ.*
Joh. 19, 36 *ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ.*
Ps. 33, 20 *πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν· ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται.*

Zu den beiden Thorastellen hat Tischendorf aus dem codex Alexandrinus die Lesart *συντρίψεται* notiert. Die andern alten Uebersetzer werden hier nicht von den LXX abgewichen sein. Im Evangelium ist auch *ἀπ' αὐτοῦ* namentlich durch Minuskelhandschriften, die Itala und die syrischen Uebersetzungen stark bezeugt, doch nicht überwiegend.

ist das Ziel, worauf es bei der Erzählung von dem crurifragium von vornherein abgesehn war. War doch die Zacharjastelle ohne den Lanzenstich schon durch die Nägel der Kreuzigung reichlich erfüllt und sogar besser als durch jenen, denn nur mit den Nägeln war Jesus wirklich durchstochen und gewissermassen erstochen worden. Demnach ist die Frage: Johannes hat ein ganz ausserordentliches Gewicht darauf gelegt, dass Jesus kein Bein zerbrochen wurde, entweder weil Jesus dadurch als ein von Gott behüteter Gerechter, oder weil er dadurch als das Passahlamm erschien, — was von beiden wird dem Evangelisten zumeist am Herzen gelegen haben? Dass Jesus trotz seinem Tod am Kreuz als ein Gerechter erwiesen wurde? Aber das war für ihn und seine Leser ja gar keine Frage, das verstand sich längst von selbst, und wurde unendlich viel glänzender durch die Auferstehung bewiesen! Also doch wohl das Andere, dass Jesus als das Passahopferlamm erschien.

Drei Dinge zeugen ausserdem laut und stark für diese Auffassung. Erstens unser Ergebniss, dass der Text durch seinen Wortlaut auf die Verordnung über das Passahlamm zurückweise. — Zweitens das Wort, mit welchem der, den Gott gesandt hatte um von dem Licht zu zeugen, Jesus im Anfang seiner Laufbahn bezeichnet hatte:

> Das ist das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt.[1]

Dort an der Spitze des Evangeliums steht das Programm, hier am Beschluss der Erscheinung im Fleisch die Erfüllung. — Der dritte Punkt liegt in den Worten:

> „und alsobald kam Blut und Wasser heraus“.

In Cap. 20, 22 kommt aus dem Munde Jesu noch dazu der heilige Geist. — Es ist ein Wort aus der Johannesschule:

> „das Blut Jesu reinigt uns von aller Sünde“

und wiederum:

> Dieser ist es, der gekommen ist durch Wasser und Blut: Jesus Christus; nicht mit dem Wasser allein,

[1] Joh. 1, 29 *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.* — Der Ausspruch bezieht sich nicht auf den Jesaja 53 auch einmal mit einem Lamm verglichenen Gottesknecht. Dieser trägt die Sünden seines Volks: Septuag. Vs. 4 *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει,* — Vs. 11 *τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει* (Theodotion *ὑπήνεγκεν*).

> sondern mit dem Wasser und mit dem Blut; und der Geist ist es, der da zeugt, weil der Geist die Wahrheit ist. So sind es drei, die da zeugen: der Geist, das Wasser und das Blut, und die drei sind einig.

Aus der paulinischen Theologie ist die positive Werthung des Todes Christi, wenigstens in Ansehung des dabei geflossenen Blutes, erst im zweiten Jahrhundert bei den einflussreichsten Gemeinden in Aufnahme gekommen. Weniger theologisch veranlagte Kreise, hauptsächlich aber wohl die vorwiegend judenchristlichen Gemeinden sträubten sich dagegen, wollten sich an die hergebrachte Auffassung halten, nach welcher der Tod Jesu nur ein durch die Auferweckung Jesu wettgemachtes Uebel war. Mit dieser Partei hat der Evangelist mehr denn einmal im Laufe seines Buches sich zu thun gemacht. Hatte sie die Tradition im Rücken: ihr gegenüber beruft er sich auf den Geist, der in die ganze Wahrheit einführe.[1] Glaubt sie mit dem Heilsmittel der Taufe auskommen zu können: er hält ihr entgegen, dass die Taufe Christi nicht blos Wassertaufe sei, wie die des Vorläufers Johannes,[2] dass nur, wer aus Wasser und Geist neugeboren sei, das Reich Gottes sehe.[3] Sie zeichnet er in den Jüngern Jesu, die das Wort

> „Wenn ihr nicht das Fleisch des Sohnes des Menschen esst und sein Blut trinkt, so habt ihr kein Leben in euch“

eine harte Rede dünkte, sodass ihrer viele daraufhin von dem Herrn zurücktraten und nicht mehr mit ihm wandelten:[4] sie gingen eben nicht mehr mit dem Christus der in der Kirche aufkommenden Soteriologie. Und gewiss wird es für sie, die das Abendmahl wohl meistentheils mit Wasser zu geniessen pflegten,[5] ein verständlicher Wink gewesen sein, wenn in dem neuen Evangelium die Verwandlung des Wassers in Wein als

[1] Joh. 16, 13. Vergleiche 6, 63 in seinem Zusammenhang.

[2] Joh. 1, 33. Beachte, wie der Wassertäufer auch nachher 3, 23 ff. noch viele Jünger macht.

[3] Joh. 3, 5. Der Lehrer Israels Nikodemus versteht das nicht, und muss noch über die Nothwendigkeit der „Erhöhung des Menschensohns“ belehrt werden: Vs. 9. 10. 14 f.

[4] Joh. 6, 60. Die besten Jünger aber bleiben treu: Vers 66.

[5] Darüber in unserm folgenden Capitel.

das erste der Zeichen dargestellt wurde, als eines, mit welchem Jesus „seine Herrlichkeit geoffenbart“ habe: viel bestimmter als die farblose Flüssigkeit erinnert Wein an das auf dem Golgotha vergossene Blut, und dieses Blut ist was von Sünden reinwäscht. So liegt in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana der Hinweis, dass das Wasser, welches Christus zu trinken giebt, sein Blut sei, wie das Brot, welches er zu essen giebt, sein Fleisch.[1] Schon Paulus hat 1 Cor. 5, 7 mit einem Blick auf die Geschichte des Auszugs aus Egypten Christus das für uns geschlachtete Passah geheissen: in jener Nacht, als der Engel Jahwe's alle Erstgeburt erschlug, hat das Blut des Passahlammes die Hebräer, die sich mit demselben geschützt hatten, gerettet.[2] Gott hat den Sohn in die Welt gesandt, damit die Welt durch ihn gerettet werde: ist er das Lamm Gottes für die ganze Welt, so wird er durch sein Blut sie schützen, ihr Fürsprecher, ihr Retter sein.[3] Das heisst: weil dem Evangelisten so sehr daran gelegen ist, die Unentbehrlichkeit des Blutes neben dem Wasser, den Werth des Todes Christi als eines Opfers für die Sünden neben der Taufe seinen Lesern einzuprägen, darum ist ihm auch nichts wichtiger als nachzuweisen, dass Jesus der Antitypus des Passahlammes sei.[4]

Der Evangelist Marcus erzählt, wie Pilatus, wenn zwischen drei und sechs Uhr nach Mittag ein Mann zu ihm kommt und um den Leichnam Jesu bittet, sich verwundert, dass er bereits gestorben sein soll und sich von dem Commandierenden der Wache Bericht geben lässt.[5] Damit ist die johanneische Erzählung, nach welcher Pilatus befohlen haben muss, die Gekreuzigten, obschon sie noch lebten, abzunehmen, nicht in Uebereinstimmung: zumal Johannes ausdrücklich sagt, dass die Bitte um den Leichnam erst nachher erfolgte.[6] Natürlich heisst es dann auch weiter nur schlechthin, dass Pilatus sie gewährte.

[1] Joh. 2, 2—11, vergl. Cap. 4, 14 und 6, 51—58.

[2] Exodus 12, 21—23. 1 Cor. 5, 7.

[3] Joh. 3, 17 vergl. 1, 29 und 1 Joh. 1, 7; 2, 1. 2.

[4] Ueber die Frage, ob auch deshalb die Stunde der Hinrichtung in diesem Evangelium verspätet worden, vergleiche man oben S. 199 f.

[5] Marc. 15, 44. 45.

[6] Cap. 19, 38 Μετὰ δὲ ταῦτα ἠρώτησεν κτλ.

Ihrerseits haben die ältern Evangelisten weder das Zerschlagen der Beine noch den Lanzenstich. Bei Matthäus geben zwar ansehnliche Zeugen, namentlich die drei ältesten griechischen Handschriften, nach der Tränkung und vor dem Todesschrei Jesu am Kreuz die Worte zu lesen:

> Ein Anderer aber nahm eine Lanze und stach ihn in die Seite, und es kam Blut und Wasser heraus,

sodass also Jesus erst auf diesen Stich mit lautem Schrei verschieden wäre; allein, die Worte „und es kam Blut und Wasser heraus“, über welche weiter unten, lassen keinen Zweifel daran, dass der ganze Passus aus dem johanneischen Evangelium entlehnt und wie alle ältern Uebersetzungen nebst Origenes und die eusebianischen Canones bezeugen, dem Matthäustext nur eingeschaltet sei.

Die ganze Scene ist erdichtet. Man darf getrost behaupten, dass, wenn sie geschichtlich wäre, die Synoptiker dieser Verletzung des Leibes des Herrn Erwähnung gethan haben würden. Vergleicht man aber Lukas 24, 39 mit Joh. 20, 25 und 27, so stellt sich mit unläugbarer Evidenz heraus, dass die grosse fünfte Wunde vor dem letzten Evangelisten nicht in der Ueberlieferung existiert hat. Im Ev. Joh. 20, 27 spricht der Auferstandene zu Thomas: „Lege deinen Finger hierher und siehe meine Hände, und nimm deine Hand und lege sie in meine Seite, und werde nicht ungläubig, sondern gläubig.“ Da ist die Seitenwunde als ein untrügliches, also Allen bekanntes, und sicherlich nicht als das weniger austragende Merkmal für die Identität des Herrn betrachtet. Luk. 24, 39 spricht der Auferstandene dennoch zu den Elf und ihren Genossen nur: „Seht meine Hände und meine Füsse an, dass ich es selbst bin.“ Offenbar hat also noch Lukas von einer Stichwunde in der Seite Jesu gar nichts gewusst.

Zweck der Erdichtung war, wie oben klargestellt, Jesus als das Opferlamm zu erweisen. Anlass dazu bot die von der Tradition berichtete Abnahme vom Kreuz, mit der von Marcus (15, 44) gebrachten Notiz, dass Pilatus sich durch den Hauptmann vergewissern liess, ob Jesus schon länger gestorben sei. Das lenkte zuerst die Gedanken auf den Umstand, dass der Scharfrichter die Leichname seiner Opfer, wenn sie den Todesstoss empfangen hatten, auf Verlangen zur Be-

erdigung auszuliefern pflegte,[1] sodann auch auf das crurifragium, welches bei verfrühter Abnahme vom Kreuz öfter vorgekommen sein mag. Die Verbindung dieser beiden Vorstellungen eröffnete dem Evangelisten Aussicht auf eine lehrhafte Erzählung ersten Ranges, welche für die Geschichte der Passion einen ihre Bedeutung zusammenfassenden Abschluss darstellte. Kein Wunder, dass er die Idee ausführte. — Dass er eine Lanze als die Waffe nennt, mit welcher der Soldat den Todesstoss versetzte, kann sich ihm von selbst aus der Vorstellung ergeben haben. Vielleicht hat er an die Leibwache des Oberbefehlshabers gedacht und so gut wie Flavius Josephus gewusst, dass die mit Lanze und Schild bewaffnet war.[2] Es ist jedoch kaum nöthig, dies anzunehmen, denn die Lanze war die römische Heereswaffe par excellence, sodass man sich einen römischen Soldaten im Allgemeinen mit einer solchen bewaffnet vorstellte.[3]

Die Frage nach dem Blut und Wasser, das dem Leichnam entfloss, ist in erster Linie mit Rücksicht auf das didaktische Interesse zu beantworten: Ohne Zweifel will Johannes mit dieser Zusammenstellung bewiesen haben, dass Christus mit dem Wasser zugleich auch sein Blut gegeben habe zum Heil der Welt. Das Blut bedeutet natürlich den Versöhnungstod, das reinigende Selbstopfer Christi; das Wasser erstlich die Taufe, sodann aber auch schon den zur Neugeburt nebst dem Taufwasser erforderlichen Geist. In diesem Sinne ist schon früher Jesus selber in den Mund gegeben:

> Wer an mich glaubt —: Ströme lebenden Wassers werden aus seinem Leibe fliessen

und dazu erklärt:

[1] Quinctilian. declamat. VI, 9 fin.: cruces succiduntur, percussos sepeliri carnifex non vetat. Bei Hug V, 65.

[2] Ioseph. Bell. Iud. V, 5, 5 φέρουσι δὲ οἱ περὶ τὸν στρατηγὸν ἐπιλεκτοὶ πέζοι λόγχην καὶ ἄσπιδα.

[3] Die λόγχη ist der griechische lange Speer, lateinisch *lancea*. In der römischen Zeit aber, und wo von römischen Soldaten die Rede ist, dürfte mit λόγχη dennoch die römische Waffe, die hasta, gemeint sein, wofür sonst ἔγχος zu stehen pflegt. Diese war, wie die griechische, eine lange, zum Stossen wie zum Werfen gehandhabte Lanze. Siehe die betreffenden Artikel bei Anthony Rich, Dictionary of roman and greek antiquities, 4th edition.

Das sagte er aber von dem Geiste, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten.[1]

Neben dieser von dem Verfasser selber angezeigten symbolischen Bedeutung ist kaum noch wahrscheinlich, dass er an die mögliche Zersetzung des menschlichen Blutes in Wasser und das rothe Residuum gedacht hätte, und dadurch auf die Vorstellung gekommen wäre. Immer würde auch in diesem Falle das getrennte Hervorquillen der beiden Bestandtheile ein Wunder gewesen sein, gemeint als ein Anzeichen göttlichen Veranstaltens, um die beiden Hauptererfordernisse zur Seligkeit den Gläubigen vor Augen zu stellen.[2] Hieran ist dem Evangelisten so viel gelegen, dass er eigens für dieses Geschehniss mit einem Ueberfluss von Worten sich auf seinen Gewährsmann, dessen Augenzeugenschaft und dessen Wahrhaftigkeit beruft.

Denn auf dieses Zeichen, nicht auf den Stich bezieht sich der seltsam verschnörkelte Satz, mit welchem der Verfasser des Evangeliums betheuert, sein Gewährsmann sei sich der Verlässlichkeit seiner eigenen Aussagen bewusst, derselbe gebe hier ein Zeugniss von der wahren Art, das heisst ein solches, welches auf einem geistigen Verständniss der Dinge beruhe, und er gebe sein Zeugniss, um bei denen, an die es gelange, den Glauben zu erwecken.

Diese Betheuerungen erregen ein ernstes Bedenken. Wir haben ja gesehn, wie die ganze Scene erdacht ist. An sich wäre allerdings möglich, dass Pilatus mit Rücksicht auf den jüdischen Religionseifer des anbrechenden Festtags oder Sabbats wegen die Abnahme des Gekreuzigten verfügt hätte, wobei dann crurifragium und Lanzenstich schon hätten vorkommen

[1] Bei den Juden galt das Wasser sonst als Symbol der Lehre. Pirqê Abôt II, 11 nennt ein Lehrer seinen Schüler lobend einen mit Kalk belegten Brunnen, der keinen Tropfen verliert. Daselbst I, 11 wird nicht gehörig überlegte Lehre mit trübem, tödtlichem Wasser verglichen. Man sehe Baruch 3, 12 und Philo de Somn. p. 5 *δοκεῖ σύμβολον εἶναι τὸ φρέαρ ἐπιστήμης.* — Andere, talmudische, Stellen bei Wünsche a. O. Seite 512f., worunter die massgebliche Baba qamma 17a: „wenn die Propheten von Wasser sprechen, z. B. Jesaja 55, 1, so ist nicht Wasser, sondern Gesetzeslehre (תורה) gemeint.“

[2] Nicht etwa, um den Tod Jesu sicher zu constatieren, denn daran, dass der Gekreuzigte wirklich gestorben sei, hat im Alterthum niemand gezweifelt.

können. Allein, auch wenn das wirklich sich so zugetragen haben sollte, würde doch noch wahrscheinlicher sein, dass der Evangelist zufälliger Weise das Richtige getroffen hätte, als dass er einem besondern Bericht gefolgt wäre, weil die synoptische Ueberlieferung nichts von der Seitenwunde weiss, weil die Erzählung des Marcus die johanneische bestimmt ausschliesst, weil endlich in letzterer kaum zu erklären ist, wie Josef von Arimathäa des Leichnams noch habhaft geworden.[1] Wenn nun der Evangelist trotzdem sich auf die Augenzeugenschaft seines gar nicht existierenden Gewährsmannes beruft, so scheint er uns doch alles Mass zu überschreiten. Die freie Neudichtung der Geschichte verargen wir ihm nicht; die Vorspiegelung des glaubwürdigen Gewährsmannes setzen wir im Allgemeinen auf Rechnung eines nicht gehörig ausgebildeten Wahrheitssinnes; in diesem besonderen Falle aber nimmt sie eine so krasse Form an, dass wir die Unredlichkeit einem Evangelienautor, der an religiöser Tiefe alle andern hinter sich zurücklässt, kaum zutrauen mögen.

Auswege verschiedener Art sind in Vorschlag gebracht worden. Dass der Autor die Geschichte selbst von einem Andern, der sie ihm für apostolisch verbürgt mittheilte, erhalten habe, ist nicht anzunehmen, da sie ganz die Signatur seiner eigenen symbolisch-didaktischen Erzählungsweise trägt und sogar einen Gipfelpunkt der lehrhaften Tendenz des Evangeliums bezeichnet.

Für eine Glosse ist die Betheuerung nicht zu halten, weil sie in den die beiden erfüllten Schriftstellen einleitenden Worten noch durch die Partikel „denn“ (*γάρ*) begründet wird. Hebt man den Vers 35 aus, so steht da, dass aus der Wunde Blut und Wasser floss, damit die Schrift erfüllt werde „es soll ihm kein Bein zerschlagen werden“ — was offenbar nicht gemeint ist. Die Schwierigkeit existiert freilich nicht, wenn man

[1] Unter den Dingen, die hier zu bedenken sind, ist auch, dass die mit dem crurifragium beauftragten Leute doch wohl damit angefangen haben würden, die Kreuze umzuwerfen oder umzuhauen. Wozu sollten gleichgültige Soldaten sich die umständliche und mühselige Arbeit des Abnehmens vom aufgerichteten Kreuz geben? Ob die Kreuze fest genug standen, dass sich eine Leiter anlehnen und besteigen liess, ist sehr die Frage. Sogar die Keulenschläge liessen sich vielleicht nur, jedenfalls aber am besten anbringen, wenn die Kreuze erst am Boden lagen. Man vergleiche Fulda a. O. S. 168.

die Verse 36 und 37 für mit eingeschoben erklärt.[1] Dies geht jedoch nicht an. Einmal steht der ausdrückliche Hinweis auf das Passahlamm dem ähnlichen beim ersten Auftreten Jesu (Cap. 1, 29) gerade hier am Ende seiner Laufbahn zu planmässig gegenüber, als dass man ihn dem Evangelisten absprechen dürfte. Zum andern giebt auch die von keinem früheren gemachte Mittheilung über das an Jesus nicht vollzogene Zerschlagen der Beine und das, was anstatt dessen mit dem Leib des Heilands vorgegangen, in ihrer Auffälligkeit eine Erklärung zu beanspruchen, die ohne den Vers 36 zu vermissen wäre.

Ebensowenig vermögen wir der Ansicht beizupflichten, welche den Zeugen für den Apokalyptiker Johannes nimmt, der im Anfang seines Buches sagt:

> Siehe, er kommt mit den Wolken, und es wird ihn jedes Auge sehn, und die, welche ihn erstochen (durchbohrt) haben, und werden wehklagen über ihn alle Völker der Erde.

Daraus soll der Evangelist auf eine besondere Durchstechung Jesu am Kreuz geschlossen, und nun sein rückhaltloses Vertrauen zu dem Seher auf der Insel Patmos betheuert haben. — Allein, die Durchstechung ist bei der ganzen Sache nur ein untergeordnetes Moment. Die Betheuerung gilt in erster Linie, ja zunächst ausschliesslich den beiden Zeichen, aus denen hervorgeht, dass das Blut Jesu uns zum Heil gereicht, also der unerwarteten Verschonung seiner Knochen, wodurch er als das wahre Passahlamm erwiesen ist, und dem Umstand, dass Blut nebst Wasser aus des Todten Wunde geflossen. Erst nachher ist dem Evangelisten eingefallen, dass auch der Stich, wodurch eigentlich nur das letztere vermittelt werden sollte, eine Schrift zur Erfüllung brachte. Diese Schrift könnte der Evangelist immerhin aus der Apokalypse haben.[2]

[1] So Alexander Schweizer, Evangelium Johannis, Seite 60ff.

[2] Gewisse Beziehungen des Evangelisten zu dem Apokalyptiker lassen sich kaum läugnen, zumal wenn man nur den christlichen Bearbeiter der Apokalypse meint. Die Bedeutung des Blutes findet sich Apok. 1, 5 und in dem „Lamm“. Doch ist hier nicht die Stelle, darauf näher einzugehn. Die oben abgelehnte Ansicht hat Otto Pfleiderer, Das Urchristenthum, Seite 738 und 784f. vorgetragen.

Vollends können wir nicht, blos um uns aus der Verlegenheit zu retten und einen apostolischen Zeugen herbeizuschaffen, unser Urtheil über die vorhin für eingeschaltet erklärte Stelle zurücknehmen wollen, die fast nur in einigen griechischen Abschriften des Matthäusevangeliums zu lesen ist. HOLTZMANN hat in seinem Commentar zwar die Möglichkeit offen gelassen, dass der Evangelist Johannes den Apostel Matthäus meine; aber sein letztes Wort ist dennoch, dass die Sache sehr unklar bleibe.

Nichts Unbegreifliches dagegen hat sie, wenn wir uns entschliessen, entweder dem Evangelisten zuzutrauen, dass er sich nicht gescheut habe, die heiligste Wahrheit mit einer Lüge zu bezeugen, oder bei ihm eine eigenthümliche Selbsttäuschung anzunehmen, in welche bewusste Fiction unter Umständen übergehn kann. Wir ziehn in diesem Fall das Letztere entschieden vor.

Als CHARLES DICKENS[1] die schwerste Prüfung seines Lebens durchmachte, schrieb er seinem Freund und nachmaligen Biographen JOHN FORSTER Folgendes: „Von meinem Kummer will ich nicht mehr sagen, als dass er die Lebhaftigkeit meiner Begabung, an welche Sie mich erinnern, bis zu einem schreckenerregenden, beängstigenden, unheimlichen Grade gesteigert hat. Darf ich nicht einen wunderbaren Beweis, wie ich für meine Kunst geschaffen bin, darin erblicken, dass, wenn ich mitten in dieser Verstimmung und Sorge an meinem Buche arbeite, irgend eine wohlthätige Macht mir alles vor Augen führt und mein Interesse in Anspruch nimmt, sodass ich nicht *erfinde*, wahrlich nicht erfinde, sondern es sehe und niederschreibe Erst wenn alles entschwindet und vorbei ist, kommt mir der Argwohn, dass diese augenblickliche Erleichterung mich etwas gekostet haben dürfte.“ Der Schriftsteller in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts sieht ein, dass die Erscheinung zum Theil pathologischer Art ist; ein Evangelist, der mehr als anderthalbtausend Jahre vor ihm lebte, kann im gleichen Falle den Visionen, welche eine überspannte Geistesthätigkeit ihm vorspiegelte, nur die höchste Realität, die mit dem Prädicat ἀληθινός, beigemessen haben.

[1] *The Life of Charles Dickens* by JOHN FORSTER, Household-Edition (die Quartausgabe) p. 362.

XXV

Excurs IV

Der Todestag
Das Passah und das Abendmahl

Der Apostel Paulus sagt einmal, in seinem ersten Brief an die Korinther, die Gemeinde solle den Sauerteig der Bosheit ausfegen und sein wie das ungesäuerte Passahbrot, rein und wahr: „denn es ist für uns das Passah geschlachtet, nämlich Christus".[1] Daraus geht noch nicht hervor, dass Jesus zur Zeit des Passahfestes gestorben sei: die Allegorie kann frei erfunden sein, ohne historischen Grund. Den Anlass gab zunächst die Bilderrede vom Sauerteig, die zur Andeutung eines Princips oder mächtigen Einflusses, sowohl eines guten[2] als eines bösen[3] nicht ungewöhnlich gewesen zu sein scheint. Paulus hatte ein böses Princip damit angedeutet, daher kam er auf den Gegensatz, das ungesäuerte Passahbrot, zu sprechen, von dem reinen Brot sodann auf das dazu gehörige Lamm. Ausserdem betrachtete man ja Jesus im Spiegel des jesajanischen Capitels vom duldenden Gottesknecht, wodurch er als ein zur Schlacht-

[1] 1 Cor. 5, 7. 8.

[2] Matth. 13, 33. Luk. 13, 21 (Gleichniss vom Sauerteig).

[3] Synoptische Stelle vom Sauerteig der Pharisäer, Marc. 8, 15. Matth. 16, 6. Luk. 12, 1. — 1 Cor. 5, 6. — Im Talmud lautet ein Gebet: „Herr der Welt: dir ist bekannt, dass es mein Wille ist, den deinigen zu erfüllen. Was hält davon ab? Das Sauere, welches im Teige ist, und die Tyrannei. Befreie uns davon, so wollen wir die Vorschriften deines Willens von ganzem Herzen erfüllen." So Berakhôt fol. 5a und 17a, mitgetheilt von Wünsche a. O. Seite 193 f.

bank geführtes Lamm erschien; in der Apokalypse ist diese Vorstellung herrschend. Die Ansicht, dass er sein Leben geopfert, dass sein Blut als Opferblut vergossen sei, ergab, mit jener Betrachtung verbunden, die Vorstellung von einem Opferlamm im Allgemeinen: da lag denn nahe, auch einmal das Passahopferlamm zum allegorischen Vergleich heranzuziehn.

Wir haben oben in dem Capitel über den Lanzenstich gesehn, wie der Evangelist Johannes den Gedanken, dass Jesus als das Opferlamm gestorben, sogar in der Erzählung zur Anschauung gebracht hat. Gewöhnlich wird auch angenommen, dass er, nur um diese Vorstellung durchzuführen, den Heiland an demselben Tag und zu derselben Stunde sterben lasse, da die Passahlämmer geschlachtet wurden.[1] Jedenfalls hat er denselben Tag gewählt. Der Rüsttag auf den Sabbat ist in seiner Leidensgeschichte zugleich der Rüsttag auf das Passah: die Juden sollen den Eintritt in die Behausung des Heiden Pilatus vermieden haben, um sich nicht in religiösem Sinne zu verunreinigen, weil sie am Abend das Passah essen wollten.[2] Dagegen darf man nicht anführen, dass nach den Regeln der Mischna sie von einer solchen Befleckung sich doch noch vor Abend durch ein Tauchbad hätten reinigen können,[3] denn die Fälle, in denen dies ausdrücklich gestattet ist, fallen unter andere Gesichtspunkte.[4] Wer dies nicht zugeben möchte, würde dennoch annehmen müssen, die Facilität sei dem Evangelisten unbekannt gewesen, oder er habe nicht daran gedacht, denn „das Passahessen“ bedeutet durchaus nichts anderes als „das Passahlamm (oder: das Festmahl, zu welchem das Lamm gehörte) essen“.[5] — Also stirbt Jesus bei Johannes um die Zeit, da das Passah zu schlachten war.

[1] Den Gedanken hat schon Tertullian in runden Worten ausgesprochen, adv. Iud. cap. 8: Passio perfecta est die azymorum, quo agnum occiderent ad vesperam a Mose fuerat praeceptum.

[2] Joh, 13, 1. 29; 18, 28; 19, 14. 31.

[3] So Hengstenberg, Das Ev. des heil. Johannes, 1. Aufl. III, Seite 215, Anm. 2.

[4] Pesachim VIII, 8. Es würde zu weit abführen, hier auf die jüdische Casuistik einzugehn.

[5] Der Versuch Hengstenberg's (a. O. Seite 208—215) nachzuweisen, dass jede Opfermahlzeit in der Passahwoche mit dem Ausdruck gemeint sein könne, beruht hauptsächlich (da die Stelle 2 Chron. 30, 22 gar nicht

Bei den Synoptikern stirbt Jesus am ersten Festtag, nachdem er Abends vorher, das ist nach jüdischer Rechnung im Anfang dieses Tages, mit seinen Jüngern das Passah genossen hat. Bei ihnen heisst's auch „Rüsttag“ [1], aber nur mit Bezug auf den Sabbat. [2]

Gegen die synoptische Angabe ist von jeher manches eingewendet worden. Mit Recht hat man erinnert, dass an dem ersten, wie am siebenten Tag der ungesäuerten Brote keine Arbeit geschehn durfte. [3] Da passe also weder das Gerichthalten, noch

in Betracht kommen kann, vielmehr daselbst Vers 18 dagegen spricht) auf Deuteron. 16, 2. 3, speciell auf dem Singular des Pronominalsuffixes in עָלָיו. Man sehe die Widerlegung in Meyer's Commentar.

Als es keine Passahlämmer mehr gab, weil der Tempel zerstört war, hat man unter dem „Passahmahl“ doch immer nur dasjenige verstehn können, zu welchem eigentlich das Lamm gehörte.

Die Ansicht von Ch. Ed. Caspari, vorgetragen in seinem Buch: Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi, Hamburg 1869, dass „das Passahessen“ in der synoptischen Leidensgeschichte ein anticipiertes Mazzôt-Essen gewesen sei, wollen wir nur erwähnen. Sie verstösst gegen die gesicherte Bedeutung jenes Ausdrucks, setzt die Möglichkeit einer solchen Vorwegnahme in der israelitischen Religion ohne weiteres voraus, und verführt den Verfasser von Seite 173 bis 188 zu einer Reihe von Urtheilen, die kaum einen Leser über das Verfehlte der Prämisse im Unsichern lassen dürften.

[1] Matth. 27, 62; Marc. 15, 42; Luk. 23, 54. Bei Matthäus sind übrigens die Worte *ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν* entweder eine ungeschickte Glosse oder corrumpiert.

[2] Diesen Unterschied verkennend, hat Philippson und nach ihm Straatman (in den oben Seite 150 und 153 angezogenen Artikeln) behauptet, die Synoptiker widersprechen sich selber, indem sie Jesus einmal am ersten Feiertag, dann wieder am Tage vor dem Passah gestorben sein lassen.

[3] Nach Exod. 12, 16. Levit, 23, 7. Num. 28, 18. 25. In der Mischna Bîṣâ V, 2 ist vom Feiertag (יום טוב) überhaupt gesagt: alles, wegen dessen man am Sabbat strafbar werde, sei auch dann nicht gestattet. Unter den dazu hergezählten verbotenen Handlungen wird auch das Gerichthalten genannt (לא דנין). Auch gesetzliche, sonst Gott gefällige Handlungen, wie das Heiligen und das Absondern von Hebe und Zehnt, bleiben verboten. Kurz — „es ist kein Unterschied zwischen Feiertag und Sabbat, als nur das Zubereiten der Speisen“. Dass es wirklich so gehalten wurde, ist durch Philo (de migratione Abrahami, Mangey I, 450) und von Josephus bezeugt, Arch. III, 10, 6: *ἔστι δ' οὐδεμία τῶν ἑορτῶν καθ' ἣν — τῶν πόνων τῶν ἐπὶ τοῖς ἔργοις ἄνεσιν οὐ*

die Heimkehr des Kyrenäers Simon „vom Acker“, was Feldarbeit voraussetze, noch der Umstand, dass gegen Ende dieses

διδόασιν, ἀλλ' ἐν πάσαις νόμιμον τὸ — τῆς ἀργίας ἀταλαίπωρον. Arch. XIII, 8, 4 *οὐκ ἔξεστι δ' ἡμῖν οὔτε ἐν τοῖς σάββασιν οὔτε ἐν τῇ ἑορτῇ ὁδεύειν.* Dies genügt zur Widerlegung der Meinung, dass die betreffenden Vorschriften der Mischna und des Talmud im ersten Jahrhundert noch nicht gegolten hätten. Was speciell die Vollstreckung von Todesurtheilen betrifft, sollte man sich nicht, wie wohl geschehen ist, auf die in Mischna, Sifre und Tosefta mitgetheilte Erklärung des R. 'Aqiba berufen, dass falsche Lehrer, Propheten und Zeugen, sowie Verführer des Volks (והמסית והמדיח) nicht sofort getödtet, sondern nach Jerusalem transportiert werden sollen, wo man sie bis zu einem der Wallfahrtsfeste aufbewahre und am Wallfahrtsfeste tödte. Man braucht nicht einmal mit Joël anzunehmen, dass der Rabbi sich durch die evangelische Erzählung dazu habe verführen lassen, eine Regel vorauszusetzen, die ihm in den Worten des Gesetzes „Und das ganze Volk soll es hören und sich fürchten und nicht mehr freveln“ begründet zu sein schien. Sondern Wagenaar hat in seiner oben S. 153 Anm. 2 genannten Schrift bereits bemerkt, dass der von 'Aqiba gebrauchte Ausdruck *règel* (ומשמרין אותן עד הרגל וממיתין אותן ברגל) nur die Zeit andeute, zu welcher die Festpilger in Jerusalem beisammen waren, nicht gerade einen der hohen Festtage, wie Joël a. O. S. 59 willkürlich übersetzt hat.

Bekanntlich folgt übrigens der Talmud dem johanneischen Evangelium, indem er, wie bereits gesagt, die Kreuzigung Jesu auf den Rüsttag vor dem Passah ansetzt: בערב הפסח, Sanhedrin 43a in den unverstümmelten Ausgaben. Dies ist nicht etwa eine specielle jüdische Tradition. Der Talmud enthält von Jesus überhaupt nichts Historisches, und von seinen Anhängern nur ganz vereinzelte Züge. Wenn Rabbi Ulla im Zusammenhang mit jener Zeitbestimmung angiebt, dass Jesus der römischen Regierung nahegestanden habe, so verräth sich uns von selbst die evangelische Quelle. Dies Verhältniss hat Heinrich Laible, dessen Jesus Christus im Talmud, Berlin 1891, wegen des gesammelten Materials werthvoll ist, gänzlich verkannt. Die Evangelienbücher waren den talmudischen Lehrern nicht unbekannt (man sehe Talmud babli, Schabbat 116a), und Rabbi Ulla war sowohl in Palästina als in Babylon wohl bewandert.

Darum halte ich auch mit Bezug auf die von R. 'Aqiba aufgestellte Regel Joël's Vermuthung für richtig: die darin genannten Kategorieen von Missethätern stimmen dafür. Dass die Aussage auf keinen Fall archäologisch verwerthbar ist, erhellt schon aus dem Widerspruch des Rabbi Juda: man tödte gleich am Orte, wo das Urtheil gefällt worden, und sende nur nach allen Gegenden Bericht von dem was geschehen; denn es heisse ja nicht „alles Volk soll es sehn“, sondern „alles Volk soll es hören“.

Tages Josef von Arimathäa Leinwand kaufe.[1] — Auch sei, das Abendmahl anlangend, bei Marcus und Matthäus nur zu der Vorbereitung, nicht aber im Verlauf des Mahles etwas von dem Passah gesagt; erst Lukas habe die darauf bezüglichen Worte „Mich hat herzlich verlangt, dies Passah mit euch zu essen, bevor ich leide“ Jesus in den Mund gegeben.[2]

Diese Einwände haben nicht alle gleichen Werth. Zwar die Einleitung der evangelischen Geschichte auf die Passahfeier, wie die Jünger Weisung erhalten, einem Manne, der einen Wasserkrug trägt, nachzugehn, und wo der eintrete dem Hausherrn zu sagen, dass der Meister unter seinem Dach das Passah zu essen begehre, ist offenbar erdichtet, zum Theil als Variation eines alttestamentlichen Stoffes.[3] Dagegen ist die Gerichtsverhandlung eine Fiction, und den Ankauf der Leinwand brauchen wir wahrlich für nichts anderes zu halten: aus diesen Zügen kann also nur hervorgehn, dass Marcus nicht gewusst oder nicht daran gedacht hat, dass der erste Tag des Passah gleich einem Sabbat durch Ruhe von allen Geschäften gefeiert wurde. Die Angabe, dass der Kyrenäer „vom Felde“ kam, haben wir anders verstehen gelernt. Und in Ansehung des Passah ist zu bemerken, dass doch auch Marcus in der Beschreibung des Mahles selbst mit einem Wort, dem Ausdruck „das Gewächs des Weinstocks“, an das jüdische Festmahl erinnert hat, bei dem ja vorschriftsmässig Wein getrunken wurde.[4] Indessen kann man wiederum einwenden, aus diesem Worte sei,

[1] Marc. 15, 46.

[2] Luk. 22, 15.

[3] 1 Sam. 10, 2. 3. 5.

[4] Bezeugt ist dies schon in dem Buch der Jubiläen oder der kleinen Genesis, dessen vollständigen äthiopischen Text Dr. A. Dillmann durch eine deutsche Uebertragung im 2. und 3. Jahrgang (1850, 1851) von H. Ewald's Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft uns zugänglich gemacht hat. Das Buch ist nach den bestimmten Angaben des Hieronymus ursprünglich hebräisch (aramäisch) geschrieben, ausserdem, wie schon aus unserem Citat hervorgehn wird, noch vor der Zerstörung des Tempels (Jerusalems). Es heisst a. O. III, Seite 68 von dem in Egypten gefeierten ersten Passah: „Und ganz Israel ass in Ruhe das Passahfleisch und trank Wein und lobte und dankte und pries den Herrn —.“ Dazu etwas weiter: „Und ein Mann, wenn er rein ist und nicht kommt es zu halten um eine Gabe darzubringen und zu essen und zu trinken vor dem Herrn an dem Tage seines Festes, der Mann soll ausgerottet werden.“

wenn es etwa historisch wäre, doch nur zu entnehmen, dass Jesus bei der letzten Mahlzeit, die er mit seinen Jüngern gehalten, Wein getrunken habe, was auch ausser der Passahzeit hin und wieder geschehen sein werde; so oft es aber vorgekommen, habe ihm als einem frommen Mann und Haupt der Tischgenossen obgelegen, den Trunk zu weihen mit dem Spruch, in welchem Gott als „Schöpfer der Frucht der Rebe" gepriesen wurde.[1] Das dürfte richtig sein, bringt aber keine Entscheidung.

Uns selber entstehen aus den neutestamentlichen Berichten von dem Abschiedsmahl und von der Stiftung der christlichen Feier noch andere und schwerer wiegende Bedenken. Wir dürfen uns der Aufgabe, das näher zu erörtern, nicht entschlagen.

Das Passah und das Abendmahl

Es handelt sich um nur zwei Formen der Ueberlieferung: um den Bericht des Paulus im ersten Korintherbrief und um den des Marcus im Evangelium. Matthäus ist letzterem gefolgt; in welcher Weise Lukas secundär ist, werden wir später sehn. Es verlohnt sich, die beiden älteren Berichte einmal neben einander zu stellen.

Paulus 1 Cor. 11, 23—26:	Marcus 14, 22—25:
23. Denn ich habe von dem Herrn her überkommen, was ich auch euch überliefert habe, dass der Herr Jesus in der Nacht, da er verrathen ward,	22. Und als sie assen,

[1] Nach dem Talmud babli Berakôt fol. 35a (unten) soll man überhaupt nichts in dieser Welt geniessen, ohne darüber den Segen gesprochen zu haben. Der Wortlaut der Segenssprüche ist schon in der Mischna als im Allgemeinen wohlbekannt vorausgesetzt. Speciell über Wein sollte nach Berakôt VI, 1 der Segen, mit dem von Jost dazu mitgetheilten Eingang, lauten:

[ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם] בורא פרי הגפן

Gepriesen seist du, Herr (Jahwe) unser Gott, ewiger König, — Schöpfer der Frucht der Rebe.

Darauf ist Marc. 14, 25 und Luk. 22, 18 mit dem Ausdruck *τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου* Bezug genommen.

Paulus 1 Cor. 11, 23–26:	Marcus 14, 22–25:
Brot nahm, 24 danksagte und brach es und sagte: das ist mein Leib, der für euch —	nahm er Brot, segnete und brach, und gab es ihnen, und sagte: nehmet, das ist mein Leib.
das thut zu meinem Gedächtniss.	
25. Ebenso auch den Becher nach der Mahlzeit,	23. Und er nahm einen Becher, dankte, und gab es ihnen, und sie tranken alle daraus;
und sprach: dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut.	24. und er sagte zu ihnen: das ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird.
Das thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtniss.	
26. So oft ihr nämlich dieses Brot esset und den Becher trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er gekommen sein wird.	25. Wahrlich, ich sage euch: nicht mehr werde ich trinken von dem Gewächse des Weinstocks, bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes.

Beide Relationen enthalten viel mehr, als durch die Urapostel überliefert sein kann. Fassen wir zunächst das bei dem Becher Gesprochene ins Auge. Es lautet nach Paulus: „dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut“, nach Marcus: „das ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird“. Da ist kein wesentlicher Unterschied: ein durch Jesu Blut besiegelter Bund kann nur ein neuer sein, auch wenn er nicht ausdrücklich als ein solcher bezeichnet ist. Die Rede nimmt unverkennbar Bezug auf die Worte, mit welchen einstmals Moses am Sinai von dem für die zwölf Stämme dargebrachten grossen Opfer Blut auf das Volk gesprengt hatte: „Das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch geschlossen hat auf Grund all dieser Worte.“ [1] Damals galt es, die durch die Gesetzgebung begründete alttestamentliche Religion zu besiegeln: so

[1] Exodus 24, 8.

wird hier der blutige Tod Jesu als das Opfer betrachtet, durch welches ein neues religiöses Verhältniss die Weihe erhalten habe. Diese Anschauung jedoch, dass Jesus eine neue Religion gestiftet habe, ist bei seinen unmittelbaren Jüngern gar nicht vorhanden gewesen; die Häupter der jerusalemischen Muttergemeinde glaubten keineswegs aus der alten Gesetzesreligion ausgetreten zu sein, und haben auch in der Praxis deren Boden nicht verlassen. Es ist ihnen gar nicht eingefallen, dass sie infolge des Glaubens an Jesus aufgehört haben sollten, durch einen gesetzlichen Wandel zum Heil zu gelangen: das ganze Judenchristenthum, von Jacobus „dem Gerechten" an, liefert dazu den Beweis. Die Idee, dass mit dem Sterben Jesu das Gesetz zu Ende und ein neuer Bund in Kraft getreten sei, ist bekanntlich eine Hauptsache der paulinischen Theologie:[1] eine Ueberzeugung, die der Apostel seinen besonderen persönlichen Erfahrungen abgewonnen hat; dass dieselbe ehedem bereits von Jesus ausgesprochen worden, ist durchaus unwahrscheinlich eben deshalb, weil seine Jünger sich keines Gegensatzes gegen die Religionsübung der Väter bewusst gewesen sind.[2] — Von dem Zusatz bei Marcus „mein Blut, das für viele vergossen wird" gilt ähnliches. Allerdings können die Häupter der Urgemeinde wohl das Vertrauen gehegt haben, dass der Tod ihres gerechten Meisters dazu beitragen werde, den ehemaligen Sündern unter seinen Anhängern die göttliche Vergebung zuzuwenden; ja, wir wollen zugeben, dass Jesus selbst, wenn er die Möglichkeit eines blutigen Ausgangs ins Auge fasste, aus seinem guten Gewissen heraus geäussert haben könnte: Wenn ich sterben sollte, möge Gott um meines Blutes willen euch und dem Volke gnädig sein.[3] Etwas

[1] Ausdrücklich ist 2 Cor. 3, 6. 14 und Hebr. 9, 15 von dem neuen Bund die Rede; ferner andeutungsweise Gal. 4, 24 ff., Hebr. 7, 22 etc.

[2] Völlig ausser Acht gelassen hat dies Alex. Brandt, der in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXI (Jahrg. 1888) Seite 30—36 die Ansicht verfochten hat, Jesus habe mit den Einsetzungsworten seinen Jüngern geboten: erstlich, anstatt des Osterlammes hinfort Brot zu essen; zweitens Traubenblut zu trinken, weil Blut zu trinken bei den Juden eins der schwersten Vergehen ausmachte.

[3] Vgl. *ἀντίψυχον* und *ἀντίλυτρον* Matth. 20, 28. — 1 Clem. 49. — Ignat. ad Ephes. 21; ad Smyrn. 10; ad Polyc. 2. — 4 Makk. 6, 29; 17, 21.

ganz anderes aber wäre, wenn er den Gedanken in der Form der Assertion ausgesprochen, oder gar auf Grund desselben einen religiösen Brauch gestiftet hätte. Denn so würden sie voraussetzen, dass er seinen Tod ganz bestimmt erwartete und ihn schon für nothwendig, das heisst für ein in der göttlichen Heilsordnung vorgesehenes Ereigniss erkannt haben wollte. Das ist gewiss nicht geschichtlich. — So lange in den Evangelien noch ein Reflex der wahren Geschichte Jesu erkannt werden darf, wird man mit Weizsäcker erkennen müssen: „Jesus ist nicht nach Jerusalem gezogen, um sich dort tödten zu lassen, ... auch nicht, um das Fest zu feiern. Beides ist ausgeschlossen durch sein thatkräftiges Auftreten und das hoffnungsvolle Bild, welches dasselbe in der Erinnerung der Theilnehmer zurückgelassen hat.“ [1] Also hat Jesus in Jerusalem ein bestimmtes Ziel verfolgt und, welcher Art es auch gewesen sei, ohne Zweifel in der Zuversicht, dass Gott an seinem Plan ein Wohlgefallen habe. Da ist er auf den Widerstand der herrschenden Parteien, der Priester und der Pharisäer, gestossen; doch hat er den Kampf gegen sie aufgenommen, wiederum sicherlich nur in dem Glauben, dass Gott auf seiner Seite stehe. Der Kampf hat nicht zu dem erwünschten Ziel geführt: die Gegner blieben fest, und die bewegliche Menge vermisste einen schnellen glänzenden Erfolg. In der Nacht, da er verrathen ward, befand sich nach dem Allen Jesus in folgender Lage. Seine Widersacher waren ihm bitter verfeindet, sie verfügten über die Mittel, Ungehorsam und Angriffe gegen ihre Autorität zu bestrafen; sie suchten ihn, und er hatte vielleicht Grund zu vermuthen, dass sie ihn den Römern ausliefern wollten. Aber glaubte nun Jesus nicht an einen Gott, der Wunder wirken konnte? Musste er nicht überzeugt sein, dass auch jetzt noch durch göttliche Dazwischenkunft eine Wendung zum Bessern eintreten könne? So lange er noch athmete, hätte ein Wunder der Allmacht die ganze Situation ändern, — wie denn Jesus schon, bevor er seinen Feinden in die Hände gefallen war, behaupten können, dass Gott nicht eingreifen werde? Würde mit einer solchen Versicherung nicht eigentlich er selbst sein

[1] Carl Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 2. Aufl. Freiburg i. B. 1891, Seite 15.

ganzes jerusalemisches Unternehmen verurtheilt haben? Nur dieses lässt sich denken, dass, nachdem die erwartete Gotteshülfe schon zu wiederholten Malen und zu lange ausgeblieben war, eine Befürchtung, die Vermuthung, vielleicht die Ahnung des trübseligen Ausgangs über ihn gekommen sei.[1] — Wir erkennen also, dass der von Marcus reproducierte Abendmahlstext eine Idee enthält, die nur durch Einwirkung der paulinischen Theologie hineingekommen sein kann:[2] die Worte über den Becher stammen ganz daher. Dagegen hat Marcus das Wort zu dem Brot ohne den Zusatz „für euch"; nach dem, was wir bei dem Becher ermittelt haben, müssen wir diesen Zusatz für eine andere Zuthat des Paulus erklären, von welcher der im Evangelium vorliegende Text sich frei gehalten hat.

Wie verhält sich's nun mit den Schlusssätzen der beiden Relationen? Die Aussage, dass beim Genuss des Abendmahls des Herrn Tod verkündet werde bis zu seiner Kunft, das heisst bis er als König im Gottesreich erscheinen werde, und das dem Herrn selber zugeschriebene Wort, er werde den Wein nicht wieder trinken, bis er ihn im Reiche Gottes geniessen werde, bilden eine Parallele: dieses Wort könnte jene Aussage veranlasst, jene Aussage zu diesem Wort den Anlass gegeben haben. Da nun der von Marcus mitgetheilte Text auch sonst von der paulinischen Theologie stark beeinflusst ist, ergiebt sich von selbst die Ansicht, dass auch die paulinische Relation die Idee zu dem von Marcus dargebotenen Herrnwort hergegeben habe.

Jetzt aber drängt sich uns eine weitere Bemerkung auf. Geht von den Worten, die dem Becher eine Bedeutung beimessen, nicht eins über Paulus zurück, so scheint vor Paulus, in der Urgemeinde und bei der letzten Mahlzeit Jesu selbst, von dem Becher überhaupt nicht besonders Rede gewesen zu sein. Es liegt nämlich ausserdem recht nahe, dies zu vermuthen. Ist nicht die historisch werthvollste Aussage über die feierliche Handlung, mit welcher dem Herrnmahl die Weihe ertheilt

[1] Man vergleiche C. Holsten in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie XXXIV (1891) Seite 78.

[2] Das hat schon Ferd. Chr. Baur hervorgehoben auf Seite 551 ff. in seiner Recension von L. J. Rückert's Buch Das Abendmahl u. s. w.: Theologische Jahrbücher von Baur und Zeller XVI (1857) Seite 533—576.

wurde, in der Benennung „das Brotbrechen" gegeben?[1] Nach dem überlieferten Einsetzungsbericht ist die Darreichung des Bechers ebenso wichtig, und die Bilderrede bei diesem sogar zutreffender als bei dem Brot: Jesu Blut ist geflossen, wie das Wasser oder der Wein in dem Becher; sein Leib ist nicht zerbrochen wie das Brot gebrochen wurde. Woher mag es denn kommen, dass die heilige Handlung niemals nach dem Becher „die Darreichung des Bechers" oder „das Weingiessen" benannt worden ist? Doch wohl daher, dass der Name sich zu einer Zeit festgesetzt hat, als das Brotbrechen noch viel mehr, nicht nur die Hälfte des Ganzen ausmachte. — Dazu kommt, dass bei den wunderbaren Speisungen, sowie bei den Erscheinungen des Auferstandenen in den Evangelien Jesus selbst immer nur Brot spendend dargestellt ist. Manchmal giebt es sogar Zukost zu dem Brot, nämlich Fische, aber keinen Becher, weder Wein noch Wasser. Auch würde die Unsicherheit des Brauches in Ansehung des Inhalts des Bechers, ob Wasser oder Weinmischung — eine Unsicherheit, die erst um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts in der katholischen Kirche aufhört[2] — sich leichter begreifen, wenn den Kelch anlangend keine von der Muttergemeinde herrührende Tradition vorhanden war. Eine solche könnte aber mit Bezug auf das Getränk nicht gefehlt haben, wenn das Herrnmahl bei der Passahfeier gestiftet worden wäre: denn dass zu diesem Feste Wein getrunken wurde, konnte jeder wissen.[3] Und da ist doch bedeutsam, dass gerade in den Kreisen, die sich dem paulinischen Einfluss verschlossen hatten und gegenüber der katho-

[1] *ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου* Luk. 24, 35 Act. 2, 42.

[2] Man findet den Nachweis in dem Aufsatz über diesen Gegenstand von Ad. Harnack: Texte und Untersuchungen u. s. w., herausgegeben von v. Gebhardt und Harnack VII, 2, Seite 116—144. Dazu noch wichtiges in Theolog. Literaturzeitung 1892, Spalte 375. Harnack schliesst, der Gebrauch des Wassers anstatt des Weines sei erst um die Zeit des Römerbriefes (Cap. 14, 21) aufgekommen, dann aber bis ca. 150 nach Chr. vorherrschend gewesen. Ueber den terminus a quo weiter unten. Dass in der grössern Apologie Justin's der Wein in die Stellen über das Abendmahl eingeschaltet ist, kann meines Erachtens nicht mehr geläugnet werden. Und was ist gar Cap. 65 ein *ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος*!

[3] Vergl. unsere Anm. 4 zu S. 287.

lischen Entwickelung zähe an der jüdischen von der Urgemeinde herfliessenden Tradition festhielten, der Gebrauch des Wassers anstatt des Weines vorherrschte. — Nun ist von Paulus allerdings sowohl „der Becher des Segens, den wir segnen" als „das Brot, das wir brechen" fest bezeugt.[1] Da wir aber die Worte, durch welche jener zum Gleichniss des Blutes Jesu gemacht wird, für paulinische Zuthat erkannt haben, brauchen wir auch nur an einen „Becher des Segens"[2] zu denken, und dürfen wir annehmen, dass bei dem geschichtlichen Hergang Jesus allein mit dem Brot auf seinen Tod angespielt hat.

Dies ist dann geschehn mit dem Worte: das ist mein Leib. „Leib" ist nicht wie „Fleisch" mit „Blut" zu coordinieren, sondern in dem Begriffe „Leib" ist das Blut schon enthalten. Jesus hat bei dem Brot sogleich an das Ganze gedacht; wenn er darauf noch einen Becher darreichte, war zu diesem blos ein Segen zu sprechen. Paulus selbst bezeugt, dass es nach der Mahlzeit gewesen: so ist nur an den Segen zum Beschluss derselben zu denken. Der Becher des Segens beim Herrnmahl war also ein letzter Trunk, bei dem für die genossene Mahlzeit gedankt wurde.

Wenn eben damals, als Jesus auf sein gewaltsames Ende anspielen wollte, vor ihm auf dem Tisch das zubereitete Osterlamm gestanden hätte: würde dann nicht viel eher dieses als das Brot ihm den Anlass geboten haben? Gesetzt, er erwartete, dass man ihn tödten werde, so gab das geschlachtete Thier dazu ein sehr viel passenderes Bild ab als das Brot, welches zerbrochen wurde. Von dem Lamm, dessen Blut beim Altar ausgegossen war, hätte er auch leicht dazu kommen können, seines eigenen Blutes noch besonders zu gedenken, — allein, wir haben nicht den geringsten Grund, die Vermuthung aufzustellen, dass Jesus die Worte „das ist mein Leib" mit Bezug auf das Lamm gesprochen hätte.

Nach dem Allen nehmen wir an, dass die letzte Mahlzeit Jesu mit den Jüngern sein alltägliches Nachtmahl gewesen ist, wobei er das Brot brach, um es unter den Genossen zu vertheilen. Es ist kaum anders zu verstehn, als dass er die ge-

[1] 1 Cor. 10, 16.

[2] *ποτήριον τῆς εὐλογίας* = כוס של ברכה (Soṭa fol. 38b Mitte): ein Becher, bei welchem Gott Preis und Dank dargebracht wird.

meinsamen Mahlzeiten dadurch zum Symbol der Gemeinschaft gemacht habe: die mit einander von Einem Brote essen, bilden zusammen eine Familie. Auf seine Weise hat Paulus auch diese Bedeutung bezeugt: „Denn Ein Brot ist es, so sind wir viele Ein Leib; denn alle theilen wir uns in das Eine Brot.“ [1] Und von ihr finden wir auch in der Weiheformel, welche laut der „Apostellehre“ in der alten Kirche bei dem Brotbrechen gesprochen wurde, noch etwas wieder. [2] Als später, nach dem Tode Jesu, der Glaube an ihn neu auflebte und sich eine durch die Hoffnung auf ihn verbundene Gemeinde gebildet hatte, wurde natürlich das von dem Herrn selbst gegebene Symbol der Gemeinschaft in ihr besonders gepflegt. Die bei Marcus fehlenden Worte „das thut zu meinem Gedächtniss“ braucht Jesus gar nicht gesprochen zu haben, um das zu veranlassen. Zu einer Gedächtnissfeier des Todes Jesu hat aber erst Paulus das Herrnmahl gemacht, entsprechend seiner ganzen Auffassung von dem Werk, welches Jesus zu vollbringen gekommen war: die alten Formeln, deren eine oben schon erwähnt wurde, beweisen, indem sie auf den Tod Jesu mit keinem Wort Bezug nehmen, dass der grosse Apostel auch hierin nicht der allgemeinen Ueberlieferung, sondern dem Zug seines Geistes gefolgt ist. [3]

[1] 1 Cor. 10, 16. 17.

[2] Siehe die nächste Anmerkung.

[3] Die Formeln aus dem neunten Capitel der Apostellehre (Διδαχή) mögen hier in Uebersetzung folgen. Beim Becher: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Sohnes (oder: Knechtes) David, den du uns bekannt gemacht durch deinen Sohn (oder: Knecht) Jesus. Dir sei die Herrlichkeit in Ewigkeit.“ — Bei dem Brotbrechen: „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Kenntniss, die du uns u. s. w. (wie oben). Gleichwie dies Gebrochene auf den Bergen zerstreut war und, versammelt, eins wurde, so werde deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich versammelt; denn dein ist die Herrlichkeit und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit.“ — Die Danksagung „nach der Sättigung“ verbreitet sich über die nämlichen Themen.

Die von Justin, dem Märtyrer, Apol. I, 66 mitgetheilten Einsetzungsworte haben für unsere Untersuchung keinen selbständigen Werth, da sie, nach der eignen Angabe des Autors aus „den Denkwürdigkeiten der Apostel“ geschöpft sind. Das einfache τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου ist daher nicht etwa Original, sondern daraus zu erklären, dass Justin die weiteren Worte, worin die Evangelisten (incl. Paulus) aus einander gingen, wegliess.

Das Verfahren des Paulus, so willkürlich es uns vorkommen möge, ist ihm selber nicht willkürlich erschienen. Ueberzeugt, dass Christus in ihm lebe, giebt er sich seinem Genius hin: wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit; da kann man dem Impuls unbekümmert folgen, denn da ist man sicher am Rechten. Demnach musste er glauben, dass die Auffassung der Einsetzungsworte und der ganzen Feier, die seiner Einsicht in das Heilsmysterium entsprach, sich mit der ächten, von Jesus selbst gegebenen, decke: hat er sie doch mit dieser Einsicht von dem Geiste, das ist von dem Herrn, aufs neue erhalten. Ueberlieferung und Eingebung waren hier zusammengeflossen, jene in diese verschmolzen: daraus dürfte sich auch der sonst befremdende Ausdruck erklären, mit welchem der Apostel seine Relation einleitet: ich habe „von dem Herrn her“ überkommen.[1]

[1] Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ (anstatt παρὰ) τοῦ κυρίου. Auch das nachdrückliche ἐγώ würde sich aus der theilweisen Selbständigkeit des Berichtgebers erklären.

Der Abendmahlsbericht ist dem Paulus abgesprochen, bezw. für eine Interpolation in dem Korintherbrief erklärt worden von J. W. Straatman (Kritische Studiën over den 1en Brief van Paulus aan de Korinthiërs, 1e stuk, Groningen 1863, Seite 38—63), R. Steck (Der Galaterbrief, Berlin 1888, Seite 172 ff.), D. Völter (Theol. Tijdschrift XXIII, 322) und J. A. Bruins (ebendas. XXVI, 397 bis 403). Straatman lässt ihn für ein römisches Abendmahlsformular gelten, welches auch Lukas gekannt und für sein Evangelium verwerthet habe. Die drei andern Kritiker erklären die paulinische Perikope für eine Nachahmung der lukanischen, — ohne die textkritische Frage zum Evangelientext Luk. 22, 19b. 20 überhaupt in Betracht zu ziehen! — Bruins macht ausser seiner Annahme, dass Paulus die Parusie nicht gelehrt habe, wie Straatman geltend, dass die Perikope nicht in den Zusammenhang passe, u. E. auf sehr misslichen Gründen (z. B. das Abendmahl sei kein δεῖπνον gewesen). Sollte jedoch auf bessern Gründen, wie Steck gegen Vs. 4 einen angeführt hat, mit Völter ganz 1 Cor. 11 dem Paulus abzusprechen sein, so müssten wir in Vs. 23—28 doch ein unter dem Einfluss paulinischer Ideen entstandenes Formular erkennen, welches schon sehr früh in den Brief eingeschaltet wäre. In dieser Beziehung verdient Erwähnung, dass nach Straatman gleichzeitig in Vers 18 das ἐν ἐκκλησίᾳ aufgenommen sein, und das Ἐγώ im Eingang von Vers 23 dem Charakter des Formulars entsprechen dürfte. — Die Einschaltung Luk. 22, 19b. 20 bleibt nach wie vor abhängig, sei's von dem ursprünglichen, sei's von dem erweiterten Paulustext: darüber kann unseres Erachtens gar kein Zweifel sein. Vergl. unten Seite 301 Anm. 4.

Die Zurückführung des Abendmahls auf eine Passahfeier ist von Paulus, obgleich er 1 Cor. 5, 7 nahe dabei war, noch nicht vollzogen; bei Marcus aber findet sie sich. Dieselbe ist nicht vor der Zerstörung Jerusalems anzusetzen. Erst seit diesem Ereigniss, als die Juden keine Osterlämmer mehr essen konnten, weil die nur an der Opferstätte geschlachtet werden durften, sind bei ihrer Passahmahlzeit das Brot und die Becher die vornehmsten Ingredienzen geworden. Erst von nun an war die Aehnlichkeit mit dem Herrnmahl der Christen gross genug, um dieses im Rahmen der jüdischen Feier zur Darstellung zu bringen. Thatsächlich lassen die Evangelisten Jesus das Passah begehen, nicht wie es zu seiner Zeit, sondern so wie es in ihren Tagen gefeiert wurde.[1]

Die Vorstellung, dass das Abendmahl Jesu ein Passahmahl gewesen sei, hängt zusammen mit zwei Wandlungen in dem christlichen Brauch, die ebenfalls erst später eingetreten sind.

Die erste betrifft den Inhalt des Bechers. Es ist gar nicht wahrscheinlich, dass von Anfang an Wein zu der Mahlzeit gehörte. Als die Apostel zu Jerusalem täglich von Haus zu Haus das Brot brachen,[2] hat man in der nachweislich armen Muttergemeinde gewiss keinen Wein dazu gehabt. Und Jesus selber mag mit seinen Jüngern hin und wieder Wein getrunken haben: die Gelegenheiten, aus denen seine Feinde Anlass nehmen konnten, ihn einen Fresser und Säufer zu schimpfen,[3] werden doch nicht allzu häufig gewesen sein. Was die Gemeinden im Heidenland betrifft, so ist im Neuen Testament noch gar nicht bezeugt, dass hier der Weingenuss beim Herrnmahl Regel war. Eher das Umgekehrte. Im vierzehnten Capitel des Römerbriefes ist mit dem Nachdruck eines ernsten Rathschlages kundgegeben, es sei gut, nichts zu essen oder zu trinken, woran ein Mitchrist Anstoss nehme. Dabei werden, soweit unsere Textüberlieferung reicht, schon von Origenes, Fleisch und Wein ausdrücklich genannt. Zwar sind diese zwei Wörter wahr-

[1] Wagenaar, Israel. Letterbode IX, Seite 83.

[2] Act. 2, 46 *καθ' ἡμέραν κλῶντες κατ' οἶκον ἄρτον.* Ich bin (mit Holtzmann gegen Weizsäcker) der Meinung, dass *κατ' οἶκον* hier, gemäss *κατὰ πόλιν* Cap. 15, 21, nicht verschieden ist von dem Cap. 20, 20 geschriebenen *κατ' οἴκους.*

[3] Matth. 11, 19.

scheinlich in den Text eingeschoben:[1] das ist jedoch gleichgültig: unter den Dingen, die einem Mitchristen bei der Mahlzeit anstössig sein konnten, sind in erster Linie wirklich Fleisch und Wein zu verstehen. Juden, die an Jesus gläubig geworden waren, betrachteten nach wie vor Fleisch und Wein auf der Tafel der Unbeschnittenen oder aus deren Händen als nicht koscher; aus diesem Grunde enthielten nicht nur sie selber sich des Genusses dieser Dinge, wie schon Daniel und seine Genossen am Hofe des heidnischen Königs sich deren enthalten hatten,[2] sondern wurden sie auch dadurch geärgert, wenn sie ihre Mitgläubigen solche essen sahen. Diesen andern räth nun der Apostel, das Aergerniss zu vermeiden. In seinem Urtheil, das er hier zum Besten giebt, es sei gut, nichts Anstössiges (auch keinen Wein) zu trinken, ist keine Ausnahme für den Becher der Eucharistie enthalten. Daraus gilt der Schluss, dass bei dieser Ceremonie schon damals Wein gar nicht vorkam. Hätte eine Weinspende zu der Feier des Abendmahls gehört, so würde Paulus entweder es damit nicht so leicht genommen, oder doch mindestens für nöthig erachtet haben zu betonen, dass sogar dieser Trunk unterbleiben

[1] Rom. 14, 21 *καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει.* Zu *προσκόπτειν* passt nicht *ἔν τινι.* Man hat auch kein Recht *ἐν ᾧ* zu übersetzen mit „sobald als" (Weizsäcker). Es ist also wohl zu lesen *ἕν* „eins". Allein, dies muss nicht nur zu *πιεῖν*, sondern auch zu *φαγεῖν* das Object abgeben: das ist der Fall, wenn man *κρέα* und *οἶνον* auslässt. Die beiden Wörter sind entbehrlich, und doch ist leicht zu begreifen, dass sie an den Rand geschrieben und in den Text aufgenommen wurden: es sind damit die beiden Dinge, auf die es vornehmlich ankam, bezeichnet. Sehr wahrscheinlich wird dies durch die Bemerkung, dass 1 Cor. 8, 13 ebenso, und hier ganz unverkennbar, *κρέα* eingeschaltet worden ist. Sowohl diese Bemerkung als die gelungene Verbesserung des Textes, an dem schon im 18. Jahrhundert Philologen und philologisch gebildete Theologen etwas zu flicken fanden (voran Mangey) und dessen corrumpierte Verfassung auch van de Sande Bakhuyzen anerkannt hat, verdanken wir wieder einmal Michelsen: Theologisch Tijdschrift XX, 485; den blossen Vorschlag zur Emendation enthielt schon seine für das textkritische Studium sehr ergiebige Abhandlung: Coniecturaal-kritiek toegepast op de Schriften des Nieuwen Verbonds, welche in dem 7. Jahrgang der zu Groningen erschienenen theologischen Zeitschrift Studiën (1881) Seite 137—172 zu finden ist.

[2] In der Erzählung Daniel 1, 8. 12.

oder durch Wasser ersetzt werden dürfe. Ja: würden die ängstlichen Seelen, für die hier Nachgiebigkeit verlangt wird, wohl jemals einer Gemeinschaft beigetreten sein, deren eigenthümlichster Brauch eine Praxis mit sich brachte, die ihrem religiösen Gefühl widerstrebte? — Wie indessen auch beim Herrnmahl Fleisch und Wein zum Verbrauch gelangen konnten, ist wohl noch zu ersehen. Es war ein gemeinschaftliches Essen, eingeleitet durch das Brotbrechen, beschlossen mit dem Bechersegen. Die Nahrungsmittel wurden von den Theilnehmern selbst mitgebracht; von dem, was die reicheren zu dem Vorrath beitrugen, sollten auch die ärmeren Brüder sich sättigen: so wollte es die christliche Liebe, die Agape, mit der die Eucharistie ursprünglich verbunden war.[1] Nun erfahren wir aus dem Korintherbrief des Paulus, dass es Leute gab, die (vor oder nach dem Brotbrechen) das von ihnen Mitgebrachte ganz oder in ungebührlicher Portion der Vertheilung entzogen. Paulus beschreibt: „jeder nimmt sich beim Essen seine eigene Mahlzeit vorweg; da hungert dann der eine, während der andere in Wein schlemmt.“ Wir verstehen: wohlhabendere Mitglieder der Gemeinde brachten nicht nur Speisen, sondern auch Wein mit, der zu den Speisen getrunken wurde, denn der Becher des Segens machte erst den Schluss der Mahlzeit. In Korinth kam dabei der beschriebene Missbrauch vor: diese reichen Leute wollten nur am Herrntisch speisen, um des über demselben waltenden Segens theilhaftig zu werden. Dass so etwas

[1] Vergl. die Epistola Clementis vor den Homilien, cap. X: „Ich weiss, dass ihr [Werke der φιλανθρωπία] thun werdet, wenn ihr Liebe (ἀγάπην) in eurem Sinn sich festsetzen lassen werdet. Derselben Eingang zu verschaffen, ist eine besonders geeignete Gelegenheit die Tischgemeinschaft. Lasst euch deshalb angelegen sein, recht oft zum Essen zusammen zu kommen, so oft ihr könnt, damit ihr sie (die Liebe) nicht verliert; denn sie ist eine Ursache der Wohlthätigkeit, die Wohlthätigkeit aber eine Ursache des ewigen Heils. Bietet alle allen Brüdern in Gott euern Lebensunterhalt als Gemeingut dar: indem ihr wisst, dass, wenn ihr das Zeitliche hingebt, ihr das Ewige empfangen werdet u. s. w.“ — Solche Mahlzeiten sind nach Act. 20, 7f. noch jeden Sonntag, nach Tertullian, Apologet. cap. 39, noch jeden Monat einmal (menstrua die) gehalten worden. Bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts war die Eucharistie damit verbunden. So steht noch in dem Briefe des Ignatius an die Smyrnäer cap. 8 der Ausdruck ἀγάπην ποιεῖν für die Abendmahlsfeier.

auch in Rom vorgekommen wäre, ist nicht gesagt, jedoch wissen wir jetzt, wie auch dort die scrupulösen Judenchristen in die Lage gerathen konnten, sich über den Fleisch- und Weingenuss ihrer Genossen zu ärgern: beim Herrnmahl, wenn auch nicht bei dem dazu gehörigen Becher des Segens. Die Sitte, auch diesen mit Wein zu füllen, ist gewiss in Gemeinden, wo solcher auf den Tisch des Herrn kam, durch die Beziehung des Bechers auf das Blut Christi veranlasst worden. Freilich konnte Paulus Wasser zum Symbol des Blutes machen, es ist gleich diesem flüssig; doch eignete sich dazu ungleich besser noch der Wein, nach Genes. 49, 11 Traubenblut. So wird man speciell in Rom, nachdem hier Paulus gewirkt hatte, anstatt Wassers lieber von dem Wein in den symbolischen Kelch genommen haben. Es muss hier Brauch geworden sein, wenn anders Marcus ein Römer war: denn nur aus dieser Gepflogenheit kann er dazu gekommen sein, das letzte Abendmahl Jesu sich als ein Passah, mit dem Passahweine, vorzustellen.

Wo das Liebesmahl in Wegfall kam, rückten das Brotbrechen und die Becherspende zusammen. So hat Justin in der ersten Apologie Cap. 65 die Eucharistie beschrieben. Nun findet jedoch in den Evangelien und in der Lehre der Zwölf Apostel, wo mit der Ceremonie noch eine wirkliche Mahlzeit verbunden ist, auch eine Verschiebung des feierlichen Bechers vom Schluss derselben an den Anfang statt: dies ist die zweite Aenderung, durch welche die christliche Vorstellung der Passahfeier angepasst erscheint. Marcus hat den überlieferten Bericht noch nicht geradezu umändern mögen, sondern sich damit begnügt, die feste Ordnung der einzelnen Momente in demselben aufzulösen. Zuerst erzählt er, wie Jesus „während sie assen" den Verrath durch einen von den Zwölf ankündigte;[1] dann, wie er gleichfalls „während sie assen" die feierlichen Spenden vornahm: zuerst, wie er das Brot brach, dann, wie er den Becher darreichte; doch vermeidet Marcus jedes Wort, woraus man schliessen könnte, dass thatsächlich dieses erst nach jenem erfolgt sei. Vielmehr wird der entgegengesetzten Auffassung dadurch der Weg geebnet, dass er von dem Lobgesang zum Schluss der Mahlzeit berichtet, ohne

[1] Marc. 14, 18—21.

irgend einen Zusammenhang desselben mit dem Becher anzudeuten.[1] Matthäus hält sich ganz an Marcus, bleibt also wie er auf halbem Wege stehn.[2] Bei Lukas dagegen, der die Folge der Ereignisse bestimmt fixiert, ist die Ankündigung des Verraths nebst weiteren Tischgesprächen,[3] mithin auch das eigentliche Mahl, das Essen, den beiden Weiheacten nachgesetzt. Reinigen wir den lukanischen Text von dem Passus, der aus den andern Relationen zusammengestellt und hier eingeschaltet ist,[4] so ergiebt sich, dass Lukas die Mahlzeit mit der Spende des Bechers, wobei die Rede vom Gewächs des Weinstocks frei nach Marcus reproduciert wird, anfangen, und erst auf den Becher, aber in unmittelbarem Anschluss, das Brotbrechen folgen lässt, gleichfalls nach Marcus mit dem kurzen Wort „das ist mein Leib". Ebenso ist die Reihenfolge in der Apostellehre. Auch hier erscheint in erster Stelle die Weihe des Bechers, dann die des Brotes, darauf „die Sättigung", endlich zum Schluss der Lobgesang, dessen Marcus gedenkt und den Lukas nur zufällig unerwähnt gelassen hat. — Wir erinnern uns, dass im Korintherbriefe der

[1] Marc. 14, 26: „Und nachdem sie lobgesungen hatten, gingen sie —"

[2] Matth. 26, 20—30.

[3] Luk. 22, 21—38.

[4] Luk. 22, 19b. 20 = 1 Cor. 11, 24b. 25a + Marc. 14, 24b gehört zu den Interpolationen, von denen der abendländische Text freigeblieben ist (vergl. Westcott and Hort in der Appendix zu dem von ihnen herausgegebenen Neuen Testament, §§. 240f. und 383. Näheres in unserm III. Theil, Cap. 4, zu Luk. 24, 12). Zwar scheint Tertullian die Verse schon in dem Evangelium des Markion gelesen zu haben, und es wäre ja denkbar, dass einer die Stelle von dem zweiten Becher ausgelassen hätte, weil in den drei andern Relationen nur von einem Becher die Rede ist. Allein 1° haben die Parallelstellen sämmtlich den Becher nach dem Brotbrechen: gerade dieser wäre demnach hier nicht auszulassen gewesen. 2° fehlt nicht nur der zweite Becher, sondern auch ein Satztheil und ein ganzer Satz, der noch zu dem Brotbrechen gehörte: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 3° ist ja überhaupt Einschaltung viel wahrscheinlicher als Auslassung, wo es sich um ein Ergänzen aus andern Theilen der Schrift und gar aus Parallelstellen handelt. 4° hat der Lukastext ohne den fraglichen Zusatz sein Analogon in der Διδαχή. Man sehe auch Westcott and Hort zu dieser Stelle.

Becher erst „nach der Mahlzeit" kam.[1] Woher nun diese Umkehrung des Verhältnisses? Bei der jüdischen Passahfeier sollten, nach den Bestimmungen der Mischna, vier Becher Wein getrunken werden.[2] Mit dem ersten wurde das Mahl überhaupt eingeleitet, und bei ihm sowohl der Segen über das Fest als der übliche Segen über den Wein gesprochen: dieser war also der „Becher des Segens" im ausgezeichnetsten Sinn.[3] Die nächste Handlung bestand darin, dass über dem zerstückelten Opferbrot der Segen gesprochen und dasselbe unter den Gästen vertheilt wurde. Bei dem zweiten Becher sollte der Vater dem Sohn die Bedeutung des Festes erklären und im Anschluss an die Vermeldung dessen, was Gott an seinem Volke gethan, die Gesellschaft den ersten Theil des aus Psalm 113—118 bestehenden Hallel anstimmen. Es ist nicht gesagt, ob die eigentliche Mahlzeit vor oder nach diesem Becher und dem Hallel stattfand; WÜNSCHE[4] giebt an: nachher. Bei dem dritten vorschriftsmässigen Becher wurde für die Speise gedankt; den Schluss der Feier machte bei dem vierten die andere Hälfte des Lobgesanges. — Es ist nun leicht einzusehn, dass die gegen 1 Cor. 11 veränderte Vorstellung von dem Verlauf der letzten Mahlzeit Jesu auf eine Adaption derselben an die Ordnung des Passah herauskommt: wir meinen, nach allem bisher Bemerkten ist auch anzunehmen, dass wirklich erst die evangelischen Autoren jene Mahlzeit zu einem Passahmahl umgeformt haben.

Das Ergebniss, welches wir den Berichten über das Mahl selber abgewonnen haben, wird nun von aussen her noch kräftig unterstützt durch nachstehende Erwägungen.

[1] Man vergleiche das *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* in der *Διδαχή* cap. 10 mit dem *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* 1 Cor. 11, 24 und den Zusammenhang an beiden Stellen.

[2] Und ausserdem vor dem dritten Becher, bei der eigentlichen Mahlzeit, soviel man wollte. Zu dem Folgenden vergleiche man die ausführliche Beschreibung der Passahfeier in der Mischna, Pesachim X.

[3] Pesachim X, 2: „Wenn man den ersten Becher eingeschenkt hat, so spricht man nach der Schule Schammai erst den Segen über den Tag (das Fest), dann über den Wein. Die Schule Hillel sagt: erst über den Wein, dann über den Tag."

[4] Neue Beiträge, Seite 330.

1⁰ Wenngleich nur das förmliche Gerichthalten an dem grossen Festtag ausdrücklich untersagt war, darf man doch meinen, dass eine solche Versammlung, wie sie nach der Gefangennahme Jesu in dem Haus des Hohenpriesters stattgefunden hat,[1] in der auf die Passahfeier folgenden Nacht sich fast von selbst verbot.

2⁰ Es ist nicht wahrscheinlich, dass die jüdischen Obern Jesus am Morgen eines dem Sabbat gleich geachteten Festtages dem Procurator überliefert hätten, auch deshalb nicht, weil sie nicht wünschen konnten, dass an einem solchen Tage eine öffentliche Execution vorgenommen wurde.

3⁰ Die Verhaftung ist durch Diener der jüdischen Grossen bewirkt worden, die dazu ohne Zweifel wenigstens zum Theil bewaffnet gewesen sind. Nach den Anschauungen der Juden aber verstiess das Tragen von Waffen gegen den Sabbat, folglich auch gegen einen dem Sabbat gleich gehaltenen Festtag.[2]

Eine talmudische Bestimmung, die in vierter Stelle anzuführen wäre, laut welcher jeder, der das Passah feierte, gehalten war, den ersten Tag in Jerusalem zu übernachten, sei hier nur erwähnt. Es ist darauf kein Gewicht zu legen, weil nicht wahrscheinlich ist, dass sie damals, als man noch zum Passah nach Jerusalem pilgerte, schon gegolten hätte.[3] Wir haben ohnehin bereits mehr als ausreichend Grund zu der Ueberzeugung, mit welcher wir den Schluss ziehn:

die synoptische Datierung des Todes Jesu ist geschichtlich unhaltbar.

Was nun die im Evangelium des Johannes anlangt, so haben wir bis jetzt nicht gefunden, dass dessen Erzählung an Berichten noch andere als die synoptischen voraussetzte, aber

[1] Vergl. oben Seite 34 und 159.

[2] Vergl. oben Seite 285, Anm. 3. Näheres über das Verbot am Sabbat Waffen zu tragen im dritten Capitel unseres dritten Theils.

[3] Pesachim babli f. 95b (Mitte) פסח ראשון טעון לינה פסח שני טעון לינה. Wozu noch disputiert wird, welche Nacht eigentlich gemeint sei. — Wir sagen mit John Lightfoot: Vide locum, et permitte Leonem de tribu Iudae telis istis aranearum non constringi (Horae hebraicae et talmudicae impensae in evangelium Sancti Marci, Cantabrigiae 1663, pag. 65).

gesehen, wie er diese umgestaltet. Thatsächlich hat Johannes auch nur das in ihnen enthaltene Datum des Todes Jesu um einen Tag, nämlich von dem fünfzehnten auf den vierzehnten Nisan zurückgeschoben, und zwar im Interesse seiner symbolischen Geschichtschreibung. Christus ist das wahre Passah: anstatt des Lammes soll man sein Fleisch essen und sein Blut trinken, was Capitel 6, Vers 53 und 54 ausdrücklich gelehrt wird. Folglich hat auch die johanneische Datierung des Todes Jesu nicht den Werth eines historischen Berichts.

Anders verhält sich's mit der allgemeinen Angabe, dass Jesus zur Zeit des Passah gekreuzigt worden, und dass es an einem Freitag geschehen sei. Ueber ersteres kann die Tradition kaum unsicher gelautet haben, und der Umstand, dass der Procurator damals in Jerusalem gewesen sein muss, spricht direct dafür. Der Wochentag aber ist durch die christliche Sonntagsfeier verbürgt. Als man aus den in einem späteren Capitel unserer Untersuchung aufzudeckenden Gründen sich durch das Alte Testament belehren liess, dass Jesus am dritten Tage von den Todten auferstanden sei, hat man ohne Zweifel noch gewusst, dass er an einem sechsten Wochentag gekreuzigt worden und gestorben war, — und aus dem dritten Tag ist ja der christliche Sonntag geworden.

Nach dem Allen haben die evangelischen Angaben, laut welchen es entweder am vierzehnten oder am fünfzehnten Nisan geschehen wäre, für die geschichtliche Forschung keine Beweiskraft; jedoch steht fest, dass Jesus zur Passahzeit am Kreuz gestorben ist, vielleicht in der Festwoche, vielleicht auch an einem der zunächst vorhergehenden oder folgenden Tage; jedenfalls an einem sechsten Wochentage.

Dritter Theil

Begraben und Auferstanden

I

Das Begräbniss

Marc. 15, 42—46. Matth. 27, 57—60. Luk. 23, 50—54. Joh. 19, 38—42.

In den Pandekten des Römischen Rechts ist bezeugt, es habe zur Zeit des Kaisers Augustus die Bestimmung gegolten, dass die Leichname der Hingerichteten ihren Anverwandten zur Bestattung überlassen werden sollten. Später geschah das nur auf besonderes Ersuchen und wurde die Auslieferung zuweilen verweigert, besonders wenn ein Majestätsverbrechen vorlag.[1] Dies Alles gilt jedoch nur mit Beziehung auf römische Bürger, also nicht für Gekreuzigte, denn wer das römische Bürgerrecht hatte wurde nicht gekreuzigt. Den Leichnam eines Sklaven oder Freigelassenen liess man am Holze hängen, wo er von den Raubvögeln gefressen wurde oder verweste, bis das Gerippe stückweise herunterfiel und allmählich weggetragen oder verscharrt wurde.[2] In der Provinz erging es denen, die am Kreuz verblichen, zumeist wie den Sklaven in Rom.[3] Reiche

[1] Digest. lib. XLVIII, tit. 24, 1. Ulpianus de cadav. punit. — Iul. Pauli sententiar. lib. I, tit. 21, 16. Beide Stellen bei Hug V, 67. Von Augustus erzählt zwar Suetonius, wie er einem vornehmen Gefangenen von der Partei des Brutus ein ehrliches Begräbniss ausschlug (Aug. Cap. 13). Später, im ungestörten Besitz der Herrschaft, ist Augustus milder geworden.

[2] Belege bei Hug V, 75.

[3] Zu träumen, dass man gekreuzigt werde, hat nach Artemidor, Oneirokrit. II, 53, für Arme eine gute Vorbedeutung, weil man am Kreuz erhöht sei und die Raubvögel füttere; für die Reichen aber eine schlimme, weil man dabei nackt sei und sein Fleisch einbüsse: *καὶ τὰς σάρκας ἀπολλύουσιν οἱ σταυρωθέντες.*

Verwandte mögen hin und wider durch Bestechung und Geschenke die Vergünstigung erlangt haben: sonst aber war die Verabfolgung der Leichname eine Gnade, die eines besonderen Anlasses bedurfte. So versichert PHILO, der Alexandriner und ältere Zeitgenosse Jesu, ihm sei ein Fall bekannt, dass am Geburtstage des Kaisers die Gekreuzigten abgenommen und den Verwandten überlassen wurden, weil auch die Todten von dem Fest des Herrschers einen Genuss haben sollten.[1]

Darnach ist wohl anzunehmen, dass ein Statthalter in Judäa mit Rücksicht auf den jüdischen Sabbat oder auf den Sabbat, der zugleich ein hoher Festtag war, die Abnehmung und Beerdigung der Gekreuzigten vergönnt habe, wie Johannes die Sache erklärt.[2] Die synoptische Erzählung hingegen, die auf der des Marcus beruht, verräth wieder einmal ihren fern vom Schauplatz der Ereignisse zu suchenden Ursprung, indem sie lediglich mit der in Rom für römische Bürger gültigen Bestimmung rechnet, und zwar mit der späteren, nach-augusteischen.[3] In ihr ist nämlich von dem Sabbat keine Rede, sondern nur erzählt, Josef von Arimathäa, ein vornehmer Mann, habe sich zu dem Procurator begeben und gebeten, ihm den Leichnam des Nazareners zu überlassen. Pilatus habe den Offizier der Wache kommen lassen, und auf dessen Meldung, dass der Tod bei Jesus bereits vor geraumer Zeit eingetreten sei, die Bitte gewährt, unentgeltlich: „er schenkte dem Josef den Leichnam". Darauf habe dieser noch vor Sonnenuntergang den Leib vom Kreuze abgenommen und in einem ausgehauenen Grabe bestattet.

So Marcus. Das Erzählte kann nur dann auf grösere Wahrscheinlichkeit Anspruch machen, wenn man annimmt, dass Pilatus schon des Morgens auf den Wunsch der jüdischen Obern, des Sabbats wegen, beschlossen hatte, den oder die Gekreuzigten abnehmen zu lassen. Das wäre ja möglich; indessen möge schon hier bemerkt sein, was sich weiter unten herausstellen wird, dass die Einzelnheiten der Erzählung, sowie

[1] PHILO *adv. Flaccum*, MANGEY II, 529.

[2] Joh. 19, 31.

[3] Digest. Ulp. l. c.: Hodie autem eorum in quos animadvertitur corpora non aliter sepeliuntur quam si petitum fuerit et permissum; et nonnunquam non permittitur, maxime maiestatis causa damnatorum.

dass die Abnahme und die Beerdigung gleich am ersten Tag noch stattgefunden habe, ohne Beweis dastehen.

Sehn wir von allem Beiwerk ab, so erscheint die nackte Thatsache, dass Jesus durch die Fürsorge eines gewissen Josef von Arimathäa begraben worden, durch viererlei verbürgt.

Erstens durch das ebenso einfache als ausdrückliche Zeugniss in dem ersten Korintherbrief des Paulus, Cap. 15, 4 ὅτι ἐτάφη, welches um so glaubwürdiger ist, als der Apostel zur Erhärtung der Auferstehung Jesu von dem leeren Grab nichts mitzutheilen hat.

Zweitens dadurch, dass keine alttestamentliche Weissagung darauf vorhanden ist. Die bekannte Stelle im Buch Jesaja Cap. 53, 9 kann nicht für eine solche gelten, da in diesem Text dem Gottesknecht ein Grab bei den Gottlosen prophezeit wird, nicht zur Ehre, sondern zur Vermehrung seiner Schmach. Allerdings ist möglich, dass man zur Zeit der Evangelisten in dem zweiten Glied desselben die Vorstellung fand, der Gerechte werde in seinem Tode mit dem Reichen zusammen sein. Indessen kann auch unter dieser Voraussetzung nicht das Begräbniss Jesu durch einen frommen Mann auf Grund dieser Stelle erdichtet worden sein: denn der Reiche wäre doch nur als ein Gottloser vorzustellen gewesen.[1] Höchstens könnte, nachdem einmal feststand, dass Jesus begraben worden, die Qualification desjenigen, der sich damit befasst hatte, als eines reichen Mannes durch die Stelle veranlasst sein.

Drittens erscheint ein Bericht des Inhalts, dass Josef von Arimathäa Jesus begraben, gewährleistet durch das Vorkommen und die Beschaffenheit dieses Namens. Wir haben in unserm ersten Theil (S. 78 ff.) die Meinung, dass dieser Josef ein Mitglied

[1] Der Text ist in verdorbenem Zustand überliefert:

ויתן את רשעים קברו.
ואת עשיר במתיו

Wer mag das übersetzen? Der Sinn muss freilich sein, dass der Gerechte auch im Tode noch Schmach erleidet, indem man seinen Leichnam bei Verbrechern oder Frevlern beerdige. Die griechische Bibel hat καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ebenso die lateinische: allein, es ist damit nichts gewonnen, weil hier עשיר wenn schon „reich" „üppig", doch nur reich als synonym mit gottlos bedeuten kann.

des Hohen Raths gewesen sei, unhaltbar gefunden. In dieser Beziehung war über ihn nicht anders zu urtheilen als über den Nikodemus. In der Frage jedoch, ob sie überhaupt für geschichtliche Persönlichkeiten gelten können, stellen sich die beiden ganz verschieden. Der Rathsherr mit dem griechischen Namen ist eigentlich die johanneische Reproduction des Josef von Arimathäa. Was Lukas von diesem angedeutet, dass er den Andern im Rath nicht beigestimmt habe, hat Johannes mit Nikodemus zur Darstellung gebracht;[1] jetzt lässt er ihn auch zur Bestattung Jesu erscheinen. Was der Evangelist sonst von ihm erzählt, erklärt sich daraus, dass er ihn zum Typus des nicht ganz unempfänglichen Judenthums ausgeprägt hat, zum Repräsentanten des durch die Zeichen zu Jesus geführten, aber auch in seinem Glauben ungläubigen Judenthums.[2] Dazu entlehnt Johannes die Züge aus der synoptischen Geschichte von dem sehr reichen Manne, der zu Jesus kam, ihn einen guten Meister hiess und die Bedingung des ewigen Lebens von ihm zu erfahren begehrte,[3] der nach Lukas ein Oberer,[4] und auch nach Marcus nicht mehr jung war:[5] dem grossen Reichthum entspricht nun die „Mischung von Myrrhenharz und Aloeholz, wohl hundert Pfund",[6] die Nikodemus herbeischleppt, um

[1] Joh. 7, 50 f. vergl. Luk. 23, 51.

[2] So F. C. Baur, Kritische Untersuchungen, Seite 143—145.

[3] In dem dritten Capitel des Johannes wird der Uebergang von Vs. 2 zu Vs. 3 nur durch die Frage Marc. 10, 17 und Luk. 18, 18 begreiflich. Auch hat die Antwort Jesu, zumal bei der Auffassung des Nikodemus (Vs. 3 und 4) in Marc. 10, 15, Luk. 18, 17 ihren Anlass.

[4] Luk. 18, 18.

[5] Bei Marcus und Lukas erklärt der Mann, die Gebote von seiner Jugend an gehalten zu haben. Demgemäss bezeichnet Nikodemus sich Joh. 3, 4 als einen Greis (γέρων). Dass Matthäus den Mann willkürlich zu einem Jüngling gemacht hat, zeigt sich daran, dass er ihn Cap. 19, 20 nicht mehr sagen lässt „von Jugend auf".

[6] Zu hundert Pfund, als gar zu viel, ist allerdings zu vergleichen W. H. van de Sande Bakhuyzen, Over de toepassing van de Conjecturaal-kritiek op den tekst des Nieuwen Testaments (Teyler'sche Abhandlung) Haarlem 1880, Seite 199 ff. — Naber hat vorgeschlagen, anstatt ἑκατόν zu lesen ἑκάστων, was in der späteren Gräcität für ἑκατέρων gebraucht werden könne. Ausserdem wollte Naber die beiden Lesarten μῖγμα und ἕλιγμα (א B) aus ursprünglichem σμῆγμα erklären.

den Leichnam Jesu damit einzubalsamieren. So finden wir an dieser Figur nichts was mehr geschichtlich als erdichtet aussähe.[1] — Freilich ist nur eine Concession des jüngeren Evangelisten an die eingebürgerte synoptische Tradition, dass er neben jenem doch den Josef von Arimathäa in der Rolle, welche sie ihm zuertheilt hatte, belässt. Dieser aber kann sich auch vor der Kritik rechtfertigen: schon sein Name bildet, wie gesagt, eine wichtige Instanz. Arimathäa ist die gräcisierte Form für Ramathaim oder Ramathem (רמתים wie ירושלים), Name einer Ortschaft, die nach 1 Makk. 11, 34 (wo richtig Ῥαμαθέμ umgeschrieben ist) an der Grenze zwischen Samaria uud Judäa gelegen war und von der sich in dem zwei Stunden nördlich von Jerusalem gelegenen Dorf er-Ram etwas erhalten haben dürfte. Auch die beiläufige Bemerkung, dass er „es wagte, bei Pilatus einzutreten", scheint unberührt von der evangelischen Dichtung, nach welcher der Procurator am Morgen dieses Tages Jesus gern lebendig freigegeben hätte. Wer sowohl diese Stimmung des Pilatus als die Rathsherrnwürde des Josef für geschichtlich halten will, kann in dem Gesuch des Letzteren an jenen nichts Gewagtes mehr finden. — Wir halten also den Josef von Arimathäa für geschichtlich; die Geschichte aber hat seinen

[1] Daran ändert nichts der Umstand, dass der Nikodemus im Talmud vorkommt, wo schon Lightfoot, Wetstein und Buxtorf ihn nachgewiesen haben. Da wird erzählt, es habe Buni, Sohn Gorjon's, den Beinamen Naqdim oder Naqdimon getragen; der sei ein sehr frommer Mann gewesen: auf sein Gebet gab Gott Regen und Sonnenschein, und dazu sehr reich: so reich, dass, wenn nicht die Zeloten seine Magazine in Brand gesteckt hätten, Jerusalem sich einundzwanzig Jahre länger gegen die Römer gehalten haben würde! Durch den Fall der Stadt sei er ganz verarmt: Jochanan ben Zakkai soll gesehn haben, wie seine Tochter „zwischen den Hufen der arabischen Zugthiere" Gerstenkörner zu ihrer Nahrung auflas. — Nun wird im Tractat Sanhedrin f. 43 unter vier Jüngern Jesu ein Buni genannt; nach Taᶜanîth f. 20a aber Naqdimon aus dem Hebräischen, als ein dem Rabbi Buni beigelegter Ehrentitel erklärt. Also ist der griechische Name den Juden nicht geläufig gewesen, und beweist derselbe nichts, als dass gewisse Talmudlehrer so freundlich gewesen sind, den johanneischen Nikodemus, ungeachtet seiner wohlwollenden Stellung zu Jesus, für einen wirklich frommen Mann gelten zu lassen. Man vergleiche zu allem Obigen Holtzmann in Schenkel's Bibellexikon III (Leipzig 1872) Seite 324—326.

Namen lediglich als den des Mannes, der Jesus begraben, aufbewahrt. Demnach verbürgt der Name die Thatsache.

Endlich erweist die Ueberlieferung, dass Jesus begraben worden, sich wenigstens als eine sehr alte dadurch, dass die Geschichte von dem Befund der Frauen am Ostermorgen, die älter ist als alle evangelischen Erscheinungsgeschichten, sie voraussetzt.

Gegen so starke Argumente ist die von Strauss geäusserte Vermuthung, dass Jesus nur mit andern Hingerichteten an einem unehrlichen Ort verscharrt worden sei,[1] hinfällig, und auch die von Volkmar dazu beigebrachte Argumentation aus der Offenbarung Johannis machtlos. In diesem Buch ist nämlich Cap. 11, Vers 7—9 von zwei Märtyrern ausgesagt, dass ihre Leichen drei und einen halben Tag unbegraben auf den Strassen der Stadt liegen, und Volkmar meint, der Apokalyptiker stelle sie ganz mit Jesus gleich, folglich müsse auch Jesus nicht begraben gewesen sein.[2] Indessen nimmt der Zürcher Gelehrte doch an, dass der Leichnam Jesu wie der eines gemeinen Verbrechers unter dem Kreuz verscharrt worden sei: und das ist in der Offenbarung mit den Leichnamen jener Märtyrer bestimmt nicht der Fall. Ohne nur unter die Erde gekommen zu sein, werden sie nach Ablauf der genannten Frist wieder lebendig.

Uebrigens ist aller Anschein dafür, dass der Mann, der Jesus begraben hat, nicht zu seinen bekannten Anhängern gehörte, dass er sein frommes Werk in aller Stille verrichtet und sich hernach nicht mehr in Jerusalem hat sehen lassen. Sonst hätte, als die Galiläer wiedergekommen waren und verkündeten

[1] Leben Jesu f. d. d. V. Seite 312.

[2] Volkmar, Marcus u. s. w. Seite 306 und 735. — An ersterer Stelle heisst es ferner, Paulus habe diese älteste Anschauung schon alteriert und „eine Art Begrabensein“ für Christus vorstellig gemacht, nämlich Röm. 6, 3 und 10, 6. Das liesse sich hören: Paulus sagt ja auch ausdrücklich 1 Cor. 15, 4 καὶ ἐτάφη. Höchst bedenklich aber scheint uns, wenn Volkmar, der die Verscharrung nicht für „eine Art Begrabensein“ gelten lässt, das paulinische „und ward begraben“ dennoch nur von der Verscharrung des Missethäters verstanden haben will. So steht doch unzweideutig zu lesen auf Seite 137 seines letzten Werks Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, Zürich 1882.

„Jesus ist auferstanden!“ dieser Josef eine Rolle spielen müssen, ob gern oder ungern: weder die Volksobern noch die Zeugen Jesu würden ihm Ruhe gelassen haben, Freund und Feind würden von der Grabesstätte viel mehr Wesens gemacht haben, als sich der Tradition anmerken lässt. Der zu seiner Zeit berühmte badische Kirchenrath und Dogmatiker SCHENKEL mochte in seinem sonst als freisinnig verschrieenen Leben Jesu behaupten, diese Grabesstätte sei Hunderten bekannt gewesen:[1] das, was die Apostelgeschichte von der Urgemeinde erzählt, lässt nur annehmen, dass niemand sie gekannt hat.

Ramathem lag nicht weit von Jerusalem. Die Bezeichnung „Josef von Ramathem“ giebt zu verstehen, dass die damit angedeutete Person nicht in diesem Ort wohnhaft geblieben sei; dass er aber damals oder später in Jerusalem ansässig gewesen, ist durch nichts verbürgt. Vielleicht ist er schon vor der Rückkehr der Jünger Jesu nach Jerusalem aus Judäa weg, in die Diaspora gezogen, vielleicht bald nachher. Auch sein Name dürfte erst in späterer Zeit durch irgend ein zufälliges Zusammentreffen irgendwo im Auslande bekannt und dann durch Ueberlieferung dem Evangelisten kund geworden sein.

Paulus bezeugt nur, aber doch als eine nicht blos selbstverständliche Thatsache, dass der Leichnam Jesu unter die Erde gekommen, in irgend einer Weise begraben worden sei. Da man dieses also wusste, kann auf dem bereits angedeuteten Wege aus der jesajanischen Aussage über das, was dem Gottesknecht in seinem Tode widerfahre, die Vorstellung entsprungen sein, dass er in das Grab eines Reichen gekommen sei; oder diese Vorstellung ist einfach Folge des Umstandes gewesen, dass der Josef von Ramathem dort, wo er sich als denjenigen, der Jesus begraben, zu erkennen gab, für recht wohlhabend galt. Wie dem sei, die weitere Ausmalung hat nicht mehr historische Berichte zur Voraussetzung. Dass Jesus in einem ausgehöhlten Felsen geruht habe, ergab sich aus zwei anderen Stellen des Buches Jesaja.[2] Gewiss nur Ausschmückung ist

[1] Das Charakterbild Jesu u. s. w. von Dr. DANIEL SCHENKEL, 4. Auflage, Wiesbaden 1873, Seite 331.

[2] Nämlich aus der zuerst von VOLKMAR hierzu angezogenen Stelle Jesaja 22, 16 in Verbindung mit der Stelle Jes. 33, 16 nach der Septuaginta, wie STRAUSS im Leben Jesu f. d. d. V., Seite 597, ausgeführt hat.

vollends die Angabe der späteren Evangelisten, dass in dem Grab „noch niemand je gelegen“ [1] — wie bei dem Einzug in Jerusalem auf dem Esel „noch niemand je gesessen“ haben soll; und die des Matthäus, dass es des Josef eigenes Grab gewesen sei. Die von Johannes ausgesagte Nähe der Stätte in einem Garten bei dem Richtplatz, hat ihren Grund darin, dass der Tag ja schon zur Neige ging und doch noch Zeit gewesen sein soll, um den Leichnam reichlich mit Gewürzen einzuwickeln, bevor er beigesetzt wurde. Nach dem synoptischen Bericht haben die Freundinnen Jesu dieses Werk wegen des anbrechenden Sabbats auf den dritten Tag verschieben müssen, wodurch dann infolge der Auferstehung das dem Todten zugedachte Liebeswerk schliesslich unterbleibt. Johannes will es ausgeführt haben, und lässt den Josef und den Nikodemus, nicht die Frauen, das Geschäft schon gleich besorgen: so versteht sich, dass er den Weg von dem Golgotha bis zu dem Garten nur aufs kürzeste bemisst:

> Es war aber ein Garten an dem Ort, wo er gekreuzigt ward, und in dem Garten ein neues Grab, in das noch nie jemand gelegt war. Da hinein nun legten sie Jesus wegen des Rüsttags der Juden, weil das Grab in der Nähe war.

Man kann aus diesen Worten den Eindruck gewinnen, dass nur eine vorläufige Beisetzung gemeint sei: Ewald, Renan und Scholten haben sie so verstanden. [2] Die Meinung ist jedoch, dass lediglich mit Rücksicht auf die Lage in der Nähe dieses Grab gewählt wird, vielleicht ohne ausdrückliche Einwilligung des Eigenthümers, sodass am dritten Tage die Maria von Magdala vermuthen kann, der Gärtner möchte den Leichnam herausgeschafft und an irgend einen des Herrn unwürdigen Ort geworfen haben.

[1] So Lukas und Johannes. Dasselbe sagt Matthäus mit dem Ausdruck „sein neues Grab“.

[2] Heinrich Ewald, Geschichte des apostolischen Zeitalters (Band VI in der zweiten Ausgabe der „Geschichte des Volkes Israel“, 1858), Seite 71 ff. — Renan, Vie de Jésus. 13e éd., pag. 447. — Scholten, Evangelie naar Johannes, Seite 182.

II

Das leere Grab

Marc. 15, 47—16, 8. Matth. 27, 61; 28, 1—8. Luk. 23, 55—24, 10.

Erzählung des Marcus

Die Geschichte von dem leeren Grab lautet bei Marcus:

Und als der Sabbat vorüber war, kauften Maria von Magdala und die Maria des Jacobus und Salōme Gewürzkräuter, um hinzugehn und ihn einzusalben.

Und sehr in der Frühe am ersten Wochentage kamen sie an das Grab, wie die Sonne aufging.[1] Und sie sprachen bei sich selber: Wer wird uns den Stein von der Thür des Grabes abwälzen?[2] Und da sie aufblickten, schauten sie, dass der Stein abgewälzt war.[3]

Und als sie in das Grab eingetreten waren, sahen sie einen Jüngling auf der rechten Seite sitzen, mit einem weissen Talar bekleidet, und erschraken. Er aber sagt zu ihnen: „Erschreckt nicht. Ihr sucht Jesus den

[1] Ausser in D und etlichen Italahandschriften wird gelesen „als die Sonne aufgegangen war", was doch schlecht passt zu dem „sehr in der Frühe" λίαν πρωΐ. Man müsste verstehn: „als die Sonne eben aufgegangen war", was dann kaum zu unterscheiden ist von „wie die Sonne aufging". Letzteres auch bei Tichonius und Augustin *(oriente)*.

[2] [3] An diesen beiden Stellen findet sich in den Urkunden der Zusatz „denn er war sehr gross". Es ist eine Randbemerkung, die natürlich für erstere Stelle gemeint gewesen, in weitaus den meisten Handschriften und Uebersetzungen aber an die letztere gerathen ist. Freilich hat schon der Autor des Evang. Petri die Worte bei Marcus gelesen, und zwar, wie im abendländischen Text (D etc.), an der richtigen Stelle. Man lese sie dort oder gar nicht.

Nazarener, den Gekreuzigten; er ward auferweckt, er ist nicht hier: da ist die Stelle, wo sie ihn hingelegt haben! Aber geht hin, sagt seinen Jüngern und dem Petrus: „Er zieht euch nach Galiläa voran; dort werdet ihr ihn sehn, wie er euch gesagt hat.““[1]

Und sie gingen heraus und flohen von dem Grabe, denn Zittern und Entsetzen hatte sie erfasst; und sie sagten niemandem etwas, denn sie fürchteten sich.

In der hier mitgetheilten Geschichte sind vor allem zwei Züge ins Auge zu fassen. Erstlich der, dass, obgleich Jesus hier zu Jerusalem aus dem Grabe erstanden sein soll, doch nicht er an dieser Stelle erscheint, sondern statt seiner ein Engel, und dass dieser Engel die Jünger nach Galiläa bescheidet, weil sie dort den Auferstandenen sehen werden. Damit hat Marcus, besser als er es mit irgendwelcher Betheuerung vermocht hätte, bezeugt, dass, soweit seine Kenntniss reichte, Erscheinungen Jesu ausschliesslich in Galiläa stattgefunden haben. In einem folgenden Capitel kommen wir darauf zurück. — Den andern, nicht minder bedeutsamen Zug bildet der Ausgang: die Frauen haben niemandem von dem, was sie gesehn, etwas gesagt.[2] Indem dies damit begründet wird, dass sie sich fürchteten, bleibt zunächst natürlich Raum für die Meinung, dass die Jüngerinnen dennoch alles erzählt haben, nachdem ihre Furcht sich verloren hatte, was jedoch dem Sinne der Erzählung gemäss erst geschehn sein kann, nachdem sie von der Auferstehung Jesu überzeugt worden waren. — Die Furcht ist übrigens nicht gut angebracht. Vor dem Engel sind die Frauen zwar erschrocken: indessen hat dieser selbst sie schon so weit beruhigt, dass sie ihn anhören und seiner Aufforderung, die Stelle, wo der Todte gelegen, in

[1] Sowohl Marc. 16, 7 als Matth. 28, 7 steht *ὅτι* mit introducierender Bedeutung, — was Weizsäcker, in seiner Uebersetzung an beiden Stellen nicht beachtet oder nicht hat gelten lassen.

[2] Marc. 16, 8 *καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ.* Die harmonistische Erklärung: nur unterwegs sagten sie niemand etwas, würde nur dann Erwägung verdienen, wenn der Text etwas enthielte von Leuten, die den Jüngerinnen auf ihrem Heimweg begegneten. Sie wird ganz hinfällig, wenn man überlegt, dass laut Vers 8 die Furcht der Frauen durch das leere Grab verursacht, und nicht Furcht vor Menschen oder deren Urtheil war.

Augenschein zu nehmen, Folge leisten. Laut Vers 8 hat das Zittern und Entsetzen sie erfasst, nachdem sie bereits in den Grabesraum eingetreten waren; es kann also nur von der Wahrnehmung, dass derselbe wirklich leer sei, herrühren. Nun mag unter gewöhnlichen Umständen das Verschwinden eines Todten von seiner Stelle allerdings manchem ein Grauen einflössen; allein, in diesem Fall, wo die Leere des Grabes von einem Boten aus dem Himmel durch die erfreulichste Erklärung aufgehellt wird, haben die Freundinnen Jesu wahrlich nicht Grund, sich einer so entsetzlichen Furcht hinzugeben. Lukas lässt sie denn auch infolge der Engelbotschaft die Furcht verlieren und sich auf Jesu eigene Worte besinnen, wie er sein Leiden und seine Auferstehung am dritten Tage vorhergesagt habe;[1] Matthäus, der den Bericht des Marcus nicht ganz zu verläugnen wagt, räumt ihr thatsächlich nur auf dem Papier einen Platz ein, und auch hier nur neben einer grossen Freude, über welcher man die Furcht vergisst;[2] diese Evangelisten lassen auch die Frauen ihren Auftrag an die männliche Jüngerschaft unbedenklich ausrichten. Nach dem Allen scheint das Motiv der Furcht dem Marcus nur als Nothbehelf gedient zu haben, um die Verschwiegenheit derjenigen, die von dem leeren Grabe hätten zeugen können, zu erklären und glaubhaft zu machen. Dann ist aber seine Meinung auch nicht gewesen, dass die Frauen später, als sie sich der Furcht entschlagen hatten, den Aposteln alles berichtet hätten, sondern dass das hier Erzählte überhaupt bis dato unbekannt geblieben sei. So verhält sich's in der That.

In seinem ersten Brief an die Korinther, im fünfzehnten Capitel, macht der Apostel Paulus den Werth seiner Predigt und den ganzen Christenglauben von der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu abhängig, und zieht deswegen alle dafür vorhandenen Zeugnisse heran. Aus der apostolischen Ueberlieferung hat er, Jesus anlangend:

> „dass er begraben ist, und auferweckt ist am dritten Tage nach den Schriften, und dass er erschienen ist —"

Für die Auferweckung also kein anderes Zeugniss als das der

[1] Luk. 24, 8, vergl. 6. 7.

[2] Matth. 28, 8.

Schriften und der Erscheinungen. Würde der Apostel in diesem Falle, wo ihm alles auf die sichere Bezeugung ankam, wenn er von dem leeren Grab gewusst hätte, unterlassen haben, sich auch darauf zu berufen? Offenbar gehörte der Umstand, dass das Grab am dritten Tage offen und leer befunden sei, nicht zur apostolischen Ueberlieferung. — Marcus meinte nun, die Frauen könnten gesehn haben, was die Apostel nicht überliefert hatten; die Apostel aber möchten es nicht überliefert haben, weil die Frauen ihnen den Thatbestand verschwiegen hatten. Wie denn er selber es erfahren, ist eine Frage, die der Evangelist nirgends vorhergesehn hat: er zählt darauf, dass man seiner Geschichte Glauben schenken, sie freudig und dankbar für eine neu erschlossene Quelle des Wissens um Jesus hinnehmen werde.

In den Worten „sie sagten niemandem etwas, denn sie fürchteten sich" bekundet sich nun das Bewusstsein, eine ganz neue Geschichte in Umlauf zu bringen. So verstanden, bilden sie grade in dem Munde des Erfinders den natürlichen Abschluss derselben: kein anderer als der Evangelist selbst hat die Geschichte von dem leeren Grab zum ersten Male erzählt. Sie erklärt sich völlig aus der Annahme, dass er damit der seit langem schon verkündeten, jedoch mancher Orten immer noch verlachten oder angezweifelten Auferstehung Jesu einen recht handgreiflichen Beweis habe schaffen wollen. Zu diesem Zweck bot die historische Ueberlieferung nachstehende Anknüpfungspunkte:

1° drei mit Namen genannte Jüngerinnen waren in der Todesstunde Jesu vor den Thoren Jerusalems zugegen und in der Lage gewesen, ungefährdet auf den Strassen zu verkehren. Der Evangelist setzt ohne weiteres voraus, dass mit ihnen zusammen auch die männliche Jüngerschaft sich noch in der Stadt oder deren Umgegend aufgehalten habe, und verwischt somit den von ihm selbst bezeugten Charakter der nächtlichen Flucht, welche ja eine Zerstreuung der Schafe gewesen sein sollte. Nur nimmt er wohl an, dass die Männer sich an diesem Tage versteckt halten mussten.

2° Josef von Arimathäa hatte Jesus bestattet, angeblich in einem ausgehauenen Grabe.

Von diesen festen Punkten aus spann die Phantasie die nöthigsten Fäden.

Es galt eigentlich nur zwei Dinge zu motivieren. Erstlich, dass die Frauen sich noch ein paar Tage in Jerusalem aufgehalten hatten: um sie zurückzuhalten, schrieb ihnen der Evangelist das Vorhaben zu, Jesus einzubalsamieren, — ein Fund, der um so harmloser erschien, als der Plan ja gar nicht zur Ausführung kommen sollte. Zweitens, dass die Frauen doch bald nachher nach Galiläa gezogen waren: hierzu verhalf die Engelerscheinung, — ein Auskunftsmittel, womit in heiligen Geschichten alles Mögliche motiviert werden kann und welches, wie das Neue Testament vollauf beweist, von den alten Christen sehr gern in Anspruch genommen wurde. — Zwischen diese beiden Momente war anzusetzen, wie die Frauen das Grab offen und leer gefunden hätten.

Den Anlauf nimmt der Evangelist mit den Worten, die in unserer Capiteleintheilung den letzten Vers des fünfzehnten Capitels ausmachen:

> Die Maria von Magdala aber und die Maria des Joses schauten zu, wo er beigesetzt war.

Nach Cap. 15, 40 war Maria, die Mutter des Joses, auch Mutter eines Jacobus; der Evangelist meint also keine andere als die, welche Cap. 16, 1 bei dem Einkauf der Gewürze als „die Maria des Jacobus" bezeichnet wird. Die zu dieser Gelegenheit, wie ebenso Marc. 15, 40, als dritte genannte Salōme, hat er unter den Augenzeugen der Beisetzung wohl nur zufälliger Weise nicht namhaft gemacht

Die Zeitbestimmung werden wir in einem späteren Capitel erklären. Die Frage „wer wird uns den Stein vom Grabe wälzen?" ergab sich daraus, dass der Autor sich das Grab als eins von der Art vorstellte, die mit einem walzenförmigen Stein (*golal*) verschlossen wurde; trotzdem freilich als ein unerhört grosses: zwei Personen treten hinein und entdecken dann noch einen zur Rechten sitzenden Jüngling.[1] Dieser, ein Engel im Priesterkleide, constatiert die vollzogene Thatsache: eine fromme Scheu mag den Evangelisten zurückgehalten haben,

[1] Laut dem babylonischen Talmud, Baba bathra 100b, gab es Grabhöhlen (כּוּךְ, כּוּכָא) von vier Ellen lang, sieben Ellen hoch und sechs Ellen breit: die Elle noch kein halbes Meter.

den Schleier über dem geheimnissvollen Hergang zu lüften.[1] Er hat sich überhaupt auf seinen Zweck beschränkt, nicht mehr als nöthig hinzugedichtet: keine Erscheinung des Auferstandenen, sondern nur die Weisung für die Jünger nach Galiläa zu gehn. Wenn endlich angegeben wird, dass die Frauen das Erlebte geheim gehalten, aus Furcht mit niemand davon zu reden gewagt, also ihren Auftrag an die Apostel gar nicht ausgerichtet haben, so wird einerseits der Erzähler dieses kaum als einen Schaden empfunden haben, da die Jünger, die in Wirklichkeit von selbst nach Galiläa geflohen sind, nach seiner Darstellung immer noch jenes Wort aus Jesu eigenem Munde hatten, durch welches sie bestimmt sein konnten, sich dorthin zu begeben. Andererseits hat der Evangelist durch diese Angabe seine neue Geschichte vor dem Einwande geschützt, dass ja bisher von dem Allen nichts bekannt gewesen sei.

Im Hinblick darauf wird auch niemand Wunder nehmen, dass der Autor die „andern" Frauen, welche er am vorigen Tage mit nach dem Kreuz hinüberblicken liess, jetzt bei der Morgenwanderung zu Hause gelassen hat: in der Oekonomie dieser Erzählung genügen die drei, und da von ihrem Widerfahren bei der Grabstätte gar nichts verlautet sein soll, würden mehr als drei auch schon zuviel gewesen sein.

Darstellung des Lukas

Zur Zeit des Lukas aber ist die Geschichte schon so völlig eingebürgert gewesen, dass er die sämmtlichen Frauen, die aus Galiläa mit Jesus heraufgezogen waren, mit an das

[1] Anders ein lateinischer Interpolator, der hinter den Worten „wer wird uns den Stein vom Grabe wälzen" eingeschoben hat: Um die dritte Stunde aber ist plötzlich am Tage eine Finsterniss entstanden über den ganzen Erdkreis, und Engel sind vom Himmel herabgestiegen; und in der Herrlichkeit des lebendigen Gottes sich erhebend, sind sie zugleich mit ihm aufgefahren. Und alsbald ist es [wieder] licht geworden. Da kamen jene [Frauen] zum Grabe, und aufblickend schauten sie, dass der Stein abgewälzt war u. s. w. — Noch phantastischer und etwas realistisch im Evangelium Petri: die Hüter des Grabes, römische Soldaten und jüdische Aeltesten, sehn Jesus von zwei Engeln gestützt aus dem Grabe hervorkommen.

leere Grab führen und behaupten konnte, sie hätten ihren Befund nicht nur den elf Aposteln, sondern auch allen übrigen Freunden Jesu bekannt gemacht. Von jenen Frauen hat dieser Evangelist zu Anfang des achten Capitels namhaft gemacht „Maria, genannt Magdalena, von der sieben Dämonen ausgegangen waren, Johanna, die Frau des Chuza, des Verwalters des Herodes, und Susanna“. Nun sind ihm von den bei Marcus genannten wohl die beiden Marien bekannt gewesen, oder bekannt und bestimmt genug vorgekommen, — wer aber war die Salōme? Matthäus setzt dafür Cap. 27, 56 „die Mutter der Söhne Zebedäus“, allein es ist nicht nachzuweisen, dass Lukas das uns vorliegende Matthäusevangelium gekannt habe: auch hier scheint es nicht der Fall zu sein, sonst würde er wohl nicht für jene unbekannte Salōme die Frau des königlichen Verwalters, die Johanna, eingesetzt haben.

Im Uebrigen hat Lukas die Geschichte in freier Auffassung, aber ohne Weitschweifigkeit neu erzählt. — Die Frauen des Gefolges sollen noch vor dem Sabbat Gewürze und Salben hergerichtet haben. Mit diesen machten sie am ersten Wochentage sich schon beim ersten Zwielicht auf den Weg.[1] Beim Grabe angekommen, fanden sie den Stein abgewälzt.

> Als sie aber eintraten, fanden sie den Leichnam nicht. Und es geschah, da sie vergeblich darüber sannen, siehe, da standen zwei Männer bei ihnen in blitzendem Gewand. Da sie aber Furcht bekamen und den Blick zur Erde senkten, sprachen jene zu ihnen: Was sucht ihr den Lebenden bei den Todten?[2] Denket daran, wie er zu euch geredet, als er noch in Galiläa war, da er von dem Sohne des Menschen sagte, dass er müsse in die Hand sündiger Menschen ausgeliefert und gekreuzigt werden, und am dritten Tage auferstehn. Und sie gedachten seiner Worte, und kehrten zurück und be-

[1] Am ersten Wochentage ὄρθρου βαθέως ἦλθον φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα. Zu ἦλθον steht bald vor bald nach ἐπὶ τὸ μνῆμα. Dies ist interpoliert. Nach Vers 22 sind die Frauen ὀρθριναὶ das ist um Sonnenaufgang beim Grabe angekommen. Ebenso ist Vers 9 ἀπὸ τοῦ μνημείου wahrscheinlich interpoliert.

[2] Zusatz „er ist nicht hier, sondern auferweckt“ aus Marc. 16, 6 interpoliert. Die genannten Zusätze fehlen im abendländischen Text.

richteten dieses Alles den Elf und allen Uebrigen Und es erschienen ihnen diese Worte wie [grundloses] Gerede und sie glaubten ihnen nicht.

Lukas hat, wie man sieht, in dieser Geschichte zwei Engel, Marcus und Matthäus nur je einen. Da nun der Engel bei Marcus im Grabe, bei Matthäus aber vor demselben sitzt, so hat man vermuthet, dass die zwei Engel des Lukas aus dem Engel des Matthäus und dem Engel des Marcus combiniert seien.[1] Allein das ist doch nicht nothwendig. Wo Engel oder Menschen eine Botschaft auszurichten haben, lassen die Evangelisten manchmal lieber Paare als Einzelne auftreten: paarweise soll Jesus nach Marcus die zwölf, nach Lukas die siebenzig Jünger ausgesandt haben;[2] zwei Jünger sendet der Täufer an Jesus,[3] zwei Jesus nach Jerusalem, um ihm das Passah zu bereiten; zwei Knechte schickt der Hauptmann Cornelius an den Petrus nach Joppe; zwei Engel erscheinen auch bei der Himmelfahrt den Jüngern, die dem entschwundenen Herrn nachblicken: wo Lukas einen einzelnen Engel erscheinen lässt, gilt die Erscheinung auch nur einer einzelnen Person.[4] Dass Engel zu zweien auftreten, hat sein Vorbild schon im Alten Testament bei der Errettung Lot's und seiner Töchter aus Sodom.[5] Es scheint uns wenigstens nicht gerathen, auf Grund der beiden Engel hier dem Lukas eine Benutzung des Matthäusevangeliums beizumessen, die wir anderweit noch nicht erweislich gefunden haben.[6]

Darstellung des Matthäus

Mehr als Lukas hat diesmal der Evangelist Matthäus geändert. Zum Theil war er dazu gezwungen, nachdem er

[1] Auch Holtzmann im Commentar.

[2] Marc. 6, 7. Luk. 10, 1.

[3] Luk. 7, 19; vielleicht auch Matth. 11, 2.

[4] Einzige Ausnahme der Engel bei den Hirten zu Bethlehem, aber nur im Anfang der Geschichte.

[5] Genesis 19.

[6] Das *δύο* Luk. 7, 19 braucht nicht aus dem *διά* entstanden zu sein, welches Matth. 11, 2 vielleicht (nach den ältesten Handschriften, aber gegen den noch älteren Origenes) zu lesen ist. Es muss ja auch in der gemeinsamen Quelle entweder *δύο* oder *διά* gestanden haben.

die Bewachung des Grabes durch römisches Militär und die Versiegelung des Steines durch die jüdische Obrigkeit berichtet hatte, wovon in unserm nächsten Capitel zu handeln ist. Dadurch war eine Einbalsamierung des in der Gruft Liegenden zur Unmöglichkeit geworden und konnte auch der Plan dazu nicht festgehalten werden.[1] Der Hinblick darauf, dass das Liebeswerk ja doch unausgeführt geblieben, sowie Rücksicht auf die bei einer frühern Salbung, in Bethanien, von Jesus gesprochenen Worte:

> Mit dem Ausschütten dieser Salbe auf meinen Leib hat
> die Frau für mein Begräbniss gesorgt[2]

wird ihm dies Opfer erleichtert haben.

Anstatt zum Einsalben des Leichnams gehen nun im Evangelium des Matthäus zwei von den früher genannten Frauen nur hin „um das Grab zu sehn".

Bei der Bestattung Jesus' durch den Arimathäer hat Matthäus berichtet:

> Es war aber daselbst Maria von Magdala und die andere
> Maria: die sassen dem Grabe gegenüber.

Holtzmann weiss zu sagen, dass die beiden Frauen solchermassen „die Ehrenwache am Grabe" hielten, nach andern sollen sie zur Todtenklage dagesessen haben, welche sie nun nach der Unterbrechung durch den Sabbat am ersten Tag der neuen Woche fortsetzen wollten. Wenn aber der Evangelist dieses oder jenes gemeint hätte, würde er es gern ausgesprochen,

[1] So auch Bernhard Weiss, Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen, Berlin 1872, Seite 510.

[2] So ungefähr giebt Matth. 26, 12 die Worte wieder, welche Marc. 14, 8 lauten: sie hat meinen Leib im Voraus gesalbt zu meinem Begräbniss. Es darf bemerkt werden, dass Lukas, welcher die Frauen, wie Marcus, in der Absicht zu balsamieren ausgehn lässt, die bethanische Salbung ausgelassen und die Hauptsache davon, nicht aber jene Worte, in der Geschichte von der grossen Sünderin Cap. 7, 36 ff. untergebracht hat. Denn dass die Albasterflasche und die Verwendung ihres Inhalts dieser Erzählung von Hause aus fremd gewesen sind, hat Carl Wittichen (gestorben 1882) nachgewiesen, siehe Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, Jena 1876, Seite 142 f. — Der Evangelist Johannes hat mit Recht erkannt, dass das Eine das Andere nicht ausschliesst: auch nach 12, 7 bringt er die Einbalsamierung des Leichnams, und zwar nicht nur als beabsichtigt, sondern als Thatsache 19, 40.

und sich gewiss nicht mit dem nichtssagenden Besehn des Grabes begnügt haben, wo ein positiver Ersatz für das Geschäft des Einbalsamierens ihm sehr erwünscht gewesen wäre: es ist ihm offenbar nichts Rechtes eingefallen.

Ferner giebt Matthäus eine Beschreibung von den Umständen, unter welchen das Grab geöffnet worden; von Bedeutung für das Weitere ist, dass der Engel, welcher dies bewirkt, sich auf den abgewälzten Stein setzt. Die Wächter liegen da wie todt. Die Frauen aber werden von dem Engel freundlich angeredet: sie sollen sich nicht fürchten; Jesus sei nicht hier, weil er seiner eigenen Vorhersagung gemäss auferweckt worden sei: sie mögen nur herankommen und den Ort, wo er gelegen, sehn. Indessen treten die Frauen auch jetzt nicht in das Grab ein,[1] sodass die Scene zwischen ihnen und dem Engel sich hier nicht wie bei Marcus und Lukas innerhalb desselben, sondern ganz im Freien abspielt. An jene Einladung, die Ruhestätte in Augenschein zu nehmen, schliesst sich sogleich die Aufforderung, „die Jünger“ zu benachrichtigen und sie nach Galiläa zu bescheiden.[2]

[1] Dies geht aus dem Vers 8 hervor, wo es nur heisst, dass sie sich von dem Grabe hinwegbegeben. Marcus hat im letzten Capitel, Vers 5 *εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον* „in das Grab eingetreten“ und Vers 8 *ἐξελθοῦσαι* „herausgegangen“; beides fehlt in den entsprechenden Versen des letzen Capitels im Matthäus.

[2] Das Schlusswort dieses Auftrags *ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν* giebt zu textkritischen Bedenken Anlass. Laut diesem Text soll der Engel den Frauen vorgehalten haben: „Siehe, jetzt hab' ich es euch gesagt, nun wisst ihr's, richtet euch darnach!“ Dazu wäre das Perfectum *εἴρηκα* erforderlich. Man kann sich darauf berufen, dass Matth. 26, 63 das *εἶπας* „du hast es gesagt“, welches Jesus dem Hohenpriester auf seine Beschwörung zurückgiebt, analog im Aoristos anstatt im Perfectum stehe. — Ich wüsste gegen die Analogie nichts Entscheidendes einzuwenden. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass Marcus in der Parallelstelle hat *καθὼς εἶπεν ὑμῖν* „wie er euch gesagt hat“, weshalb schon der spanische Jesuit Maldonatus († 1583) und der fellow von Cambridge Markland († 1776) in *εἶπον* einen Schreibfehler vermuthet haben: Matthäus habe wohl, wie Vs. 6 *καθὼς εἶπεν*, so hier *ἰδοὺ εἶπεν ὑμῖν* geschrieben; beide Male stünde dann zu Recht der Aorist mit Bezug auf Aussagen Jesu, die schon der Geschichte angehörten, ähnlich wie Joh. 6, 36 ein *εἶπον*, mit welchem hier *εἶπον* durchaus nicht analog wäre (gegen Meyer-Weiss). Dagegen hat freilich de Wette in seinem Commentar zu der Stelle bemerkt: „das *ἰδού*

Auch Matthäus hat schon nicht mehr nöthig gefunden, den Frauen Verschwiegenheit beizulegen. Er begreift nicht, warum sie sich mehr gefürchtet als gefreut haben sollen, und fährt also fort:

> Und sie gingen eilends von dem Grabe hinweg in Furcht und grosser Freude, und liefen, es seinen Jüngern zu berichten.

Offenbar hat demnach die Geschichte von dem leeren Grabe auch dem Evangelisten Matthäus bereits für apostolisch überliefert gegolten.

Thatsächlich hat man in der Urgemeinde, als es bekannt wurde, dass Jesus begraben worden, nicht versichern können, dass man sein Grab leer gefunden; wohl aber wird man behauptet haben, dass er nicht im Grabe geblieben sei. Von dem Glauben an die Auferweckung Jesu aus dem Tode galt der Schluss auf seine Auferstehung aus dem Grabe. Es hat freilich die Meinung Vertreter gefunden, dass nach Ansicht der ersten Christen Jesus nicht mit dem gestorbenen Leibe auferstanden sei.[1] Schon die Pharisäer hätten gelehrt, dass der Leib nicht mit

schickt sich nicht zur Anführung einer fremden Rede"; indessen ist hier doch der Fall, dass ein Wort aus dem Dunkel der Vergessenheit ans Licht gezogen und den Jüngern gleichsam aufs Neue vor die Augen gestellt wird: da dürfte das „siehe" allerdings passen, und zwar gleichviel, ob eigne oder fremde Rede. Es wird also auf Grund der Marcusparallele und wegen des Aorist *εἶπεν* zu lesen sein: graphologisch ist ja gar nichts einzuwenden.

[1] Die Ansicht, dass die Auferstehung des Leichnams Jesu in der apostolischen Verkündigung zuerst gar nicht enthalten gewesen sei, ist von Ch. H. Weisse ausgesprochen und breit entwickelt worden in seinem Werk über Die Evangelische Geschichte II, 339 ff. Weisse betont S. 379, dass die Auferstehung nicht sei das Hervorgehn des Leibes aus dem Grabe, sondern die Erhebung der Seele Christi aus dem Hades. — Aehnlich Scholten, Evangelie naar Johannes 355 f., dessen Berufung auf Marc. 6, 14. 28. 29 abzuweisen ist, indem nach jüdischer Vorstellung die getrennten Glieder wieder zusammenkommen konnten, siehe Ezech. 37, 7. — Nach Weisse's Vermuthung wäre der Gedanke, dass auch der Leib aus der Gruft gekommen sein müsse, bei den Christen erst durch die jüdische Beschuldigung, dass sie ihn herausgenommen, angeregt worden.

auferstehe, und der Apostel Paulus, dass die Auferstehung mit einem andern, nämlich dem himmlischen Leib stattfinde.[1] Nach unserem Ermessen ist in dieser Meinung ein Fehler enthalten. Josephus giebt zwar an, dass nach pharisäischer Lehre alle Seelen unsterblich seien und die Seele des Frommen nach dem Tod in einen andern Körper übergehe.[2] Das ist gewiss nicht allzu genau. In den Schulen der Pharisäer wird keine Ansicht der Metempsychose näher gestanden haben als diejenige, zu welcher sich Paulus bekannt hat. Diese anlangend sind wir namentlich durch die Korintherbriefe für unseren Zweck hinreichend unterrichtet[3]. Wir begegnen hier der Vorstellung von „geistigen Leibern", von einem verherrlichten Dasein, an dem Fleisch und Blut keinen Antheil haben. Es werde gesät (bildlich, für „begraben") ein seelischer Leib, auferweckt ein geistiger Leib; letzterer werde dem Menschen von Gott gegeben. Fleisch und Blut, das Verwesliche, können das Reich Gottes, die Unverweslichkeit, nicht ererben: es müsse eine Verwandlung vor sich gehen, der Mensch mit dem irdischen Leib verwandelt werden in einen Menschen himmlischer Art. Nun scheint uns unwidersprechlich, dass eine solche Verwandlung das Verschwinden des Verwandelten in sich begreift.

[1] So, mit dieser Begründung, ist die Meinung ausgeführt von C. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, Rostock 1868, Seite 126 ff.; und gleichzeitig von Scholten in Het oudste Evangelie, Leiden 1868, Seite 315—317.

[2] Ios. Bell. Iud. II, 8, 14 — *μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν* [*ψυχήν*].

[3] Allerdings hält es schwer, alle Aeusserungen in den Paulusbriefen über dieses Thema auf ein festes, in sich geschlossenes System zurückzuführen. Man verfolge den mühsamen Gang der Erörterungen Schmiedel's (im Handcommentar II, 1) zu 1 Cor. 15, 35 ff. und zu 2 Cor. 5, 1—9. Schmiedel findet in verschiedenen Erörterungen unlösliche Widersprüche. Mir will scheinen, dass er den Begriff der Verwandlung zu wenig gelten lässt. In Ansehung der Schwierigkeit, welche das Bild vom *γυμνὸν κόκκον* 1 Cor. 15, 36 f. der Exegese bereitet, hat Straatman in dem zweiten Stück der Kritische Studiën (Groningen 1865, Seite 261 f.) die Worte *ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ* für eine aus Joh. 12, 24 stammende Glosse erklärt. Mit Rücksicht aber auf mehrere andere Berührungspunkte des johanneischen Evangeliums mit den Paulusbriefen, sowie auf die Eigenart aller Gleichnissreden, sind wir mit Schmiedel der Meinung, dass das Bild nicht streng zu nehmen sei.

Wenn der alte Leib im Grabe nicht schon vorher auf dem Wege der Verwesung verschwunden sein soll, was man in dem Fall Jesu nicht angenommen haben wird, so wird der nicht entkleidete Mensch „überkleidet“,[1] das kann doch nur heissen: so geht der alte Leib in dem neuen auf, wie es ja heisst, „damit das Sterbliche verschlungen werde von dem Leben“.[2] Bei der Verklärung auf dem Berge in der synoptischen Geschichte erzählen Marcus und Matthäus auch, dass Jesus vor den Augen seiner Jünger „verwandelt“ wurde: da steht er vor ihnen, eine glänzende Erscheinung in weissem Kleide nicht etwa neben, sondern an Stelle der sonst unscheinbaren irdischen Figur.[3] Also muss auch Paulus geglaubt haben, dass Jesus aus dem Grabe entrückt sei, wenn er auch kein Augenzeugniss für die Entleerung desselben anführen kann und nicht einmal weiss, wo es zu suchen. —

Das Gleiche gilt natürlich für die Urapostel, wenn man die paulinische Ansicht auch ihnen beimessen will. Will man dieses nicht, so kann man bei den Jüngern Jesu nicht etwa die pythagoräisch-essenische Anschauung voraussetzen, da ein Zusammenhang Jesu mit den Essenern sich nicht wahrscheinlich machen lässt,[4] sondern nur die einfachste populäre. Nach dieser werden die Todten am jüngsten Tag auf einen Posaunenton erwachen und aus ihren Gräbern hervorgehn, so wie sie waren, als man sie hineinlegte.[5] Darauf müssen sie vor dem Richterstuhl Gottes erscheinen, um nach dessen Spruch entweder dem

[1] 2 Cor. 5, 3. 4 *ἐκδύσασθαι* und *ἐπενδύσασθαι*.

[2] 2 Cor. 5, 4 *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*. — Man vergleiche namentlich Phil. 3, 21, wo gesagt ist, dass Christus „den Leib unserer Erniedrigung verwandeln wird zur Gleichgestaltung mit dem Leib seiner Herrlichkeit, nach der Kraft, womit er auch kann alles ihm unterthänig machen“.

[3] Marc. 9, 2 *μετεμορφώθη*. Ebenso Matth. 17, 2.

[4] Die Essener lehrten die Unsterblichkeit der Seele, während die Gebeine in der Erde ruhten. Man sehe die betreffende Stelle in dem Buch der Jubiläen a. O. III, Seite 24 und Ios. Bell. Iud. II, 8, 11. Aber der Versuch von A. Fr. Gfrörer in seiner Geschichte des Urchristenthums (Stuttgart 1838, Seite 358—384) einen Zusammenhang Jesu mit den Essenern nachzuweisen, darf als misslungen bezeichnet werden.

[5] Vergl. Daniel 12, 2 und Apokal. 20, 12. 13.

Gehinnom zu verfallen oder in das Leben einzugehn, wo alles, auch der Leib, herrlicher als auf Erden sein wird.[1] Dass man sich die Sache gar nicht anders dachte für den Fall, dass einer schon vor dem jüngsten Tag aus dem Tod auferweckt und in den Himmel aufgenommen würde, das lehrt jener Abschnitt der johanneischen Apokalypse über die zwei Zeugen, die in Jerusalem getödtet werden.[2] Drei und einen halben Tag liegen sie als Leichen da; dann kommt der Geist des Lebens in sie, und sie richten sich auf auf ihre Füsse und fahren in einer Wolke gen Himmel.

Die Apostel müssen also geglaubt haben, dass Jesus dem Grab, in welches man ihn gelegt hatte, entstiegen war. Sie mögen es auch gelegentlich behauptet haben, nicht zum Beweis, sondern zur Darstellung ihres Glaubens. Einen besonderen Widerspruch würden sie damit nur dann herausgefordert haben, wenn sie erstens die Stelle zu ermitteln, zweitens die Identität des Grabes zu beweisen vermocht hätten.

Sie werden sich nicht sehr darum bemüht haben; auch nicht, nachdem in der Gemeinde bekannt geworden war, dass Jesus ein e h r l i c h e s Begräbniss erhalten hatte. Welcher Zweck war denn zu erreichen? Jesus lag ja doch nicht mehr in der Erde. Stellte man nun eifrige Nachforschungen an, so brachte man die Gemüther der Gläubigen in Spannung, wodurch nur der Zweifel Nahrung erhielt. Fand man das Grab, so war vorauszusehn, dass die Gegner sagen würden: ihr habt es leer gemacht, ihr seid Betrüger.

[1] Man vergleiche Orac. sibyll. IV, 178 sqq. Nachdem Gott das Feuer des Weltbrandes ausgelöscht haben wird

ὀστέα καὶ σποδιὴν αὐτὸς θεὸς ἔμπαλιν ἀνδρῶν
μορφώσει, στήσει δὲ βροτοὺς πάλιν ὡς πάρος ἦσαν.
καὶ τότε δὴ κρίσις ἔσσετ' ἐφ' ᾗ δικάσει θεὸς αὐτός
κρίνων κθε.

Also: Gott wird den Gebeinen und der Asche des Menschen wieder die Form geben, die Sterblichen wieder so hinstellen wie sie ehedem gewesen. Darauf folgt das Gericht: die Gottlosen sinken zurück unter die Erde und in den Ort der Qual, die Frommen aber werden wieder die Erde bewohnen, von Gott mit unvergänglichen Glücksgütern gesegnet, in glänzender Gestalt:

— πάντες δὲ τότ' εἰσόψονται ἑαυτοὺς
νήδυμον ἠελίου τερπνὸν φαός εἰςορόωντες.

[2] Apok. 11, 3—12. Auf Jesaja 26, 19 möchten wir uns nicht berufen.

III

Die Verwahrung des Grabes

Matth. 27, 62—66; 28, 2—4. 11—15. Hebräerevang.

Matthäus, unter den kanonischen Evangelisten er allein, berichtet, dass am Tage nach der Grablegung, das wäre also am Sabbat,[1] die „Hohenpriester und Pharisäer" sich mit einander zu Pilatus begeben und gesagt haben:

> Herr! es fiel uns bei, dass dieser Betrüger, da er noch lebte, gesagt hat: nach drei Tagen werde ich auferweckt. Lass nun das Grab bis zum dritten Tag unter Sicherheit stellen, damit nicht die Jünger kommen, stehlen ihn und sagen dem Volk: er ist von den Todten auferweckt, und werde der letzte Betrug grösser denn der erste.

Der Statthalter gewährt ihnen eine Soldatenwache und giebt ihnen anheim, mit dieser und überhaupt nach eigenem Ermessen für die Sicherung des Grabes zu sorgen.[2] Befriedigt

[1] Ob der Erzähler dies wohl bedacht hat? Im Matthäustext steht jetzt zu lesen: „Am morgenden Tag aber, welcher nach dem Rüsttag ist", also: „welcher der Tag nach dem Tage vor dem Sabbat ist". Die Notiz scheint doch von einem herzurühren, der nicht mehr gewusst hat, was ἡ παρασκευή heisst.

[2] Vers 65 und 66 bereiten der Auslegung Schwierigkeiten. Man muss wohl ἔχετε κουστωδίαν übersetzen: „die Wache sollt ihr haben" oder „da habt ihr eine Wache". — „Ihr habt eine Wache" kann es darum nicht heissen, weil die zur Festzeit in einer zum Tempel gegörigen Halle liegende römische Truppenabtheilung gewiss nicht zur Verfügung der jüdischen Obern stand. — Ὡς οἴδατε für „wie ihr's

gehn die Juden hin und stellen das Grab nicht nur mit der Wache, sondern ausserdem noch dadurch sicher, dass sie den Stein versiegeln, — wie ehedem der König Darius den Stein vor dem Eingang des Löwengrabens, in den der fromme Daniel hineingeworfen war, versiegelt haben soll.[1]

Bei Anbruch aber des dritten Tages, als die zwei von Matthäus genannten Frauen nach dem Grabe unterwegs waren,

> geschah ein grosses Erdbeben: denn ein Engel des Herrn stieg herab vom Himmel, kam herzu und wälzte den Stein ab und setzte sich oben darauf. Es war aber sein Ansehen wie ein Blitz und sein Gewand weiss wie Schnee. Die Furcht aber vor ihm erschütterte die Wächter und sie wurden wie todt.

Nun folgt die Begegnung der Frauen mit dem Engel und mit dem Auferstandenen. Darauf:

> — kamen einige von der Wache in die Stadt und verkündeten den Hohenpriestern alles, was vorgefallen war —

Mit Bezug auf das Wahrnehmungsvermögen waren die Soldaten also nicht „wie todt“ gewesen. Die Hohenpriester, heisst es weiter:

> versammelten sich mit den Aeltesten und hielten Rath —

Das Ergebniss dieser sogleich veranstalteten Rathsversammlung ist, dass sie den Soldaten reichlich Geld geben, wofür diese aussagen sollen:

versteht“ ist mindestens ungewöhnlich. — *Μετὰ τῆς κουστωδίας* soll schwerlich besagen: „in Gemeinschaft mit der Wache“ versiegelten sie den Stein (Holtzmann), oder „mit Hülfe der Wache“ (de Wette), weil sie es mit eigener Hand des Sabbats wegen nicht thun durften. Fehlt doch jedes Anzeichen, dass der Erzähler dieses Umstands eingedenk gewesen. Die Worte *μετὰ τῆς κουστωδίας* haben ursprünglich hinter *πορευθέντες* gestanden. Diese ohnehin einleuchtende Conjectur Michelsen's (Studiën a. O. 159) erfährt eine Bestätigung durch das Evangelium Petri, dessen Autor nur auf Grund des so gelesenen Textes geschrieben haben kann: Pilatus übergab ihnen (den Aeltesten auf ihre Bitte) den centurio Petronius mit Soldaten, das Grab zu bewachen, *καὶ σὺν αὐτοῖς ἦλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπὶ τὸ μνῆμα*. — Holwerda hielt den Text in dieser Gegend (27, 62. 65. 66; 28, 1) für stark beschädigt.

[1] Daniel 6, 17. — Ein über die Grabesthür laufender Faden wurde an beiden Enden mit Siegelerde befestigt (Holtzmann).

> Seine Jünger sind in der Nacht gekommen und haben ihn gestohlen, während wir schliefen.

Dagegen erhalten diese Söldner auch noch die Zusage:

> Wenn das vor den Statthalter kommt, so werden wir ihn überreden[1] und euch ausser Sorge setzen.

Die Unwahrscheinlichkeiten, die dieser Erzählung anhaften und es schlechthin unmöglich machen, sie für geschichtlich zu halten, sind auch von solchen Biographen Jesu anerkannt, die seine leibliche Auferstehung und das leere Grab gelten lassen.[2] Soldaten sollen für Geld ein ihren Stand discreditierendes Gerücht ausgesprengt, sich selbst einer argen Fahrlässigkeit angeklagt und — auf die Wirksamkeit einer Fürsprache der Juden bei ihrem Oberbefehlshaber vertraut haben! Nicht so überaus thöricht finden wir den Gedanken der Regenten, sich die Aussage zu erkaufen: Wir haben geschlafen, und da ist es so gekommen. Es ist zwar lächerlich, als Zeuge eines Vorgangs aufzutreten, wenn man währenddem geschlafen haben will. Allein, diese Aussage hatte den Werth, dass sie jedermann, der nicht gerade an die Auferstehung glauben wollte, den Wink gab, wie das Grab wohl leer geworden sein möchte. Ganz unhaltbar ist jedoch die vorausgesetzte Leichtgläubigkeit der jüdischen Obern, die dem Bericht von der Auferstehung des Gekreuzigten aus dem Mund von Leuten, die „wie todt“ gewesen waren, Glauben geschenkt haben sollen, auch dann noch, als sie mit den Aeltesten zusammen die Sache reiflich erwogen hatten! — Endlich müssten sie bei dem Allen die Auferweckung Jesu von den Todten geglaubt, und dennoch ihn verworfen haben: das kann nur in der Vorstellung eines Christen so gewesen sein, der den jüdischen Unglauben auf ein

[1] ἡμεῖς πείσομεν — d. h. überreden, schwerlich: dass es sich so verhalte wie ihr aussagt: als ob auf dem Posten zu schlafen nicht strafwürdig wäre! — sondern „dass er seinen Zorn fahren lasse, euch nicht strafe.“ Also „beschwichtigen“, wie ähnlich 1 Joh. 3, 19 „beruhigen“. So schon de Wette. — Weizsäcker und Holtzmann: „wir wollen ihn schon begütigen“.

[2] Hier macht auch August Neander seinen Vorbehalt, auf fast verschämte Weise in einer Anmerkung zu Seite 768 der 4. Auflage (1845) seines Buchs Das Leben Jesu Christi. Man sehe die gute Zusammenfassung der Schwierigkeiten von H. A. W. Meyer in dessen Commentar, welche B. Weiss unberührt gelassen hat.

gegen die bessere Ueberzeugung verhärtetes Gemüth, auf baaren Unwillen bei klarer Erkenntniss des wirklichen Sachverhalts, zurückführte. In Wirklichkeit aber würden die Regenten, wenn jene Soldaten mit der Aussage zu ihnen gekommen wären, gewiss nur eine strenge Untersuchung des Falles, die nach ihrer Ueberzeugung den Betrug ans Licht bringen musste, bei Pilatus beantragt haben.

Etwas leichter würde die Geschichte sich vertheidigen lassen, wenn „die Hohenpriester“ nicht mit einer römischen, sondern mit einer aus ihren eigenen Leuten bestellten Wache zu thun gehabt hätten. Darum hat schon C. A. Credner an einen von Hieronymus mitgetheilten Satz des Hebräerevangeliums die Vermuthung geknüpft, dass in diesem nur von einer jüdischen Wache die Rede gewesen sei. Der Kirchenvater berichtet nämlich, jenes von ihm übersetzte Evangelium erzähle „nach der Auferstehung“ folgendes:

> „Als nun der Herr seine Leinwand dem Knecht des [Hohen]priesters gegeben hatte, ist er zu Jacobus gegangen und ihm erschienen — —“ [1]

Dazu bemerkte Credner: „Der servus sacerdotis kann nur die am Grabe aufgestellte Wache sein. Diese Angabe des Hebräerevangeliums ist unstreitig der parallelen im Evangelium des Matthäus vorzuziehn, nach welcher das Synedrium eine Römische Wache vom Pilatus sich erbeten haben soll.“ [2] Allein, erstlich sieht die Erzählung, dass Jesus bei der Auferstehung sein Linnen dem Knecht, der ihn bewachte, eingehändigt habe, gar nicht wie ein älterer evangelischer Bericht aus: eine umständliche Erzählung von dem Hergang, wie Jesus aus dem Grab gekommen, die hier vorausgesetzt wird, ist ein Merkmal secundärer Mache: vielmehr wird das Hebräerevangelium dem Matthäus gefolgt sein und darüber hinaus der römischen Wache einen Bedienten des Hohenpriesters zugesellt haben, ähnlich wie das johanneische den jüdischen Knechten bei der Gefangennehmung eine römische Cohorte. Analog lässt ja das apokry-

[1] Hieron. de viris illustr. cap. 2: evangelium quoque etc. post resurrectionem salvatoris refert: Dominus autem cum dedisset sindonem suum servo sacerdotis, ivit ad Iacobum et apparuit ei.

[2] Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften von Dr. Karl August Credner, I. Band, Halle 1832, Seite 406f.

phische **Evangelium Petri** sowohl die Soldaten des Pilatus als „die Aeltesten" zur Bewachung des Grabes bei demselben ausharren, und in der Nacht auf den dritten Tag die einen wie die andern Augenzeugen der Auferstehung Jesu werden. Sollte indessen CREDNER recht vermuthet haben, so wäre die Angabe des Hebräerevangeliums doch auch nur eine Steigerung der zum Beweis der Auferstehung erdichteten Erzählung von dem leeren Grab: ihr möchtet meinen, dass wohl die Jünger den Leichnam fortgeschafft haben? unmöglich: es hat sogar ein Knecht des Hohenpriesters dabei Wache gestanden!

Wem dies nicht genügt um auch die vermeintliche Darstellung des Hebräerevangeliums als unhistorisch zu erkennen, der bedenke, dass die Bewachung am Sabbat vorzunehmen war, und dazu was die Mischna über den Sabbat VI, 4 sagt: „Es geht kein Mann aus mit dem Schwert, noch mit dem Bogen, noch mit dem Schild, noch mit der Schleuder, noch mit der Lanze, und geht er [also] aus, so ist er der Sünde schuldig." Mit Recht bemerkte schon L. HUG: Die Juden bewachten an diesem Tage nicht einmal ihre Hauptstadt, wie ihnen Agatharchides vorwirft, was JOSEPHUS anerkannt und als einen Beweis ihrer Gottesfurcht rühmt. Wenn also der Leichnam bewacht werden sollte: durch wen konnte es geschehen?[1]

Die ganze Erzählung erklärt sich als eine fast nothwendige Ergänzung der Geschichte von dem leeren Grab.

Indem nämlich durch die Erzählung des Marcus das Grab Jesu in der Phantasie der Gläubigen einen so hervorragenden Platz bekommen hatte, erwuchs daraus die Vorstellung, dass dieses Grab auch in Jerusalem aller Welt vor Augen gewesen sei, und erweiterte der Gedanke, dass etliche Jüngerinnen es bei Anbruch des ersten Wochentages offen und leer gefunden hätten, sich von selbst zu der Ansicht, dass im Laufe des

[1] Dieses und sonst Einschlägiges sammt den Belegstellen bei HUG V, 81 ff. — HUG wollte freilich die Erzählung des griechischen Matthäus rechtfertigen, ist aber im Uebrigen, wegen des beigebrachten Materials, immer noch sehr lesenswerth.

Tages die ganze Stadt sich habe überzeugen können, dass Jesus nicht mehr in dem Grabe war.

Als das von den christlichen Evangelisten sicheren Tones behauptet wurde, erfolgte darauf von Seiten solcher, die sich nicht wollten bekehren lassen, die Entgegnung: Wenn der Leichnam wirklich nicht mehr in der Gruft war, so hatten eure Leute selber ihn herausgenommen und weggeschafft! —

Diese Idee, dass die Jünger Jesu den Leichnam Jesu in der Nacht vor dem Tag der Auferstehung weggeholt hätten, eignete sich vorzüglich zu einem populären Argument gegen die christliche Predigt. Es ist ohne Zweifel bald in Aufnahme gekommen und hat sich ja bei den Rationalisten allerwegen, bis in die Neuzeit, grosser Beliebtheit erfreut. Aus der Absicht, diesem ein- für allemal den Boden zu entziehen, ist die Novelle zur Geschichte von dem leeren Grab hervorgegangen:

„Die Unsrigen können den Leichnam nicht beseitigt haben, denn das Grab ist versiegelt gewesen und obendrein bewacht worden, sodass nur ein übermenschliches Geschehen, Gottes wunderbare Kraft in dem Heiland selbst oder ein zu seinem Dienst vom Himmel gesandter Engel, den Auferweckten aus dem Grab herausgeführt haben kann."

Vielleicht ist die solchermassen zur Vertheidigung des Evangeliums von der Auferstehung am dritten Tag erfundene Geschichte zunächst nicht weiter ausgesponnen worden: im Hebräerevangelium soll sie nach Credner auf diesen Umfang beschränkt gewesen sein. Nun gab es jedoch hartnäckige Widersacher, die zwar so weit alles gelten liessen, aber jetzt noch bemerkten, es sei schon vorgekommen, dass Wächter einschliefen und nichts nützten. Da möchten die Jünger in aller Stille das Grab geöffnet und den Leichnam entwendet, vulgo: „gestohlen" haben.

„Und diese Rede" sagt Matthäus „kam bei den Juden in Gang bis auf den heutigen Tag." Das heisst: sie hatte ihren Ursprung in der Judenschaft. Wenn man sich von dieser Seite angelegen sein liess, mit jenem Argument die gottesfürchtigen Heiden, die in grosser Anzahl von der Synagoge zu den Christen überliefen, zurückzuhalten, musste man schon vorgeben, über den von den Jüngern verübten Betrug aus bester

Quelle unterrichtet zu sein: die Nachricht stamme aus Jerusalem und natürlich aus der Zeit, in welcher die Sache sich ereignete: der wahre Hergang sei schon damals stadtbekannt gewesen. — Der evangelische Autor hat sich nicht beifallen lassen, die Behauptung in Abrede zu stellen, sondern nur versucht, sie unschädlich zu machen. Er begegnet ihr mit einer letzten Wendung:

„Die Wächter waren römische Soldaten! Römische Soldaten schlafen nicht auf Posten und sind nicht so leicht zu täuschen. — Und wenn die Rede, dass wir den Leib Jesu gestohlen haben, bereits in Jerusalem gegangen ist, wie wohl von euch behauptet wird, so haben die Hohenpriester die Soldaten durch Bestechung dazu vermocht, das Gerücht zu verbreiten.“

Damit war endlich der letzte Gegner mundtodt gemacht. Das Ganze ist nur ein Beispiel der naiven Erörterung einer in Frage gestellten Geschichte, bei welcher soviel mit „wenn“ und „dann“ operiert wird, weil man beiderseits geneigt ist, die gegnerischen Behauptungen gelten zu lassen, so lange nur daneben Raum bleibt für die eigene Ueberzeugung.

Der Vorwurf, den Leib Jesu gestohlen oder irgendwie bei Seite geschafft zu haben, ist allem Anscheine nach in Jerusalem den Aposteln noch nicht gemacht worden. Der Apostel Paulus, der im ersten Brief an die Korinther, wie bereits erwähnt, alles aufbietet, um die Realität der Auferstehung Jesu zu beweisen, hätte, nachdem er einmal des Begräbnisses Erwähnung gethan, die sich daran knüpfende Verläumdung wohl mit einem Wort abweisen müssen, wenn ihm davon etwas bekannt gewesen wäre. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat in seinen Quellen auch nichts darauf Bezügliches gefunden; bedeutsam ist hier, dass in seiner Darstellung nicht die leiseste Andeutung enthalten ist, dass die Apostel ihre Gegner aufgefordert hätten, wenn man ihnen nicht glauben wolle, so möge man hinausgehn und den todten Jesus in seinem Grabe suchen. Ohne solch eine Aufforderung hatten die Juden durchaus keinen Grund einzuräumen, dass das Grab leer sei, und also auch keinen Anlass, jenen nachzusagen, sie hätten ihn gestohlen. Da nun, wie im ersten Capitel dieses Theils erörtert worden, wahrscheinlich weder Freund noch Feind gewusst hat, wo der

Leichnam Jesu geborgen war, kann weder die angedeutete Aufforderung noch das Gerücht, mit dem ihr zu begegnen war, schon damals in Jerusalem ergangen sein.

Wenn Matthäus dennoch annimmt, dass es seinen Ursprung in Jerusalem habe, so hat er das den Juden, die es zu seiner Zeit verbreiteten, geglaubt.

Ganz übereinstimmend bezeugt Justin der Märtyrer, dass die Juden allerlei derartige Angaben über das Christenthum und seinen Anfang ausstreuten, indem sie sich zu deren Beglaubigung auf Nachrichten aus Judäa beriefen. [1] Auch er ist dabei in den Irrthum verfallen, wirklich zu glauben, dass die jerusalemischen Hierarchen gleich in der ersten Zeit „auserlesene Männer angestellt und in die ganze Welt hinausgeschickt“ hätten mit dem Auftrag zu verkündigen: „Eine gottlose und gesetzlose Partei ist aufgekommen von einem gewissen galiläischen Betrüger Jesus. Nachdem wir den gekreuzigt hatten, haben seine Jünger ihn bei Nacht aus dem Grabe, wo er nach seiner Abnahme vom Kreuz niedergelegt war, gestohlen, und betrügen nun die Leute, indem sie sagen, er sei von den Todten auferweckt und in den Himmel gestiegen.“ [2] Man sieht, der Kirchenvater erklärt die Verbreitung des Arguments vom Stehlen des Leichnams unter den Juden im Reich genau nach der Behauptung, die wir oben diesen zuzuschreiben uns veranlasst fanden.

Justinus wird nicht nur die Darstellung des Matthäus gekannt, sondern auch dieselbe Beobachtung gemacht haben, wie dieser. Von starker Abneigung gegen die Juden zeugt die Uebertreibung, in welcher er geradezu alles, was gegen die Christen vorgebracht wurde, auf die jüdische Verläumdung zurückführt. [3]

[1] Dial. cum Tryph. Iud. cap. 17.

[2] Dial. c. Tryph. Iud. cap. 108.

[3] Cap. 17 l. c. *ἅπερ καθ᾽ ἡμῶν οἱ ἀγνοοῦντες ἡμᾶς πάντες λέγουσι.*

IV

Der Schauplatz der Erscheinungen

Marc. 14, 28; 16, 7. Matth. 28, 7. 9. 10. 16. Luk. 24, 6. Joh. 21.

A Bei Marcus

Wer die Erzählung von dem Ostermorgen bei Marcus liest, den muss es eigentlich befremden, dass der Auferweckte selber darin gar nicht auftritt. Warum sehn die zur Grabesstätte hinausgewanderten Jüngerinnen nicht, wie er der Gruft entsteigt, in verklärter Gestalt, gross und herrlich, wie ehedem drei auserlesene Männer ihn auf einem Berg in Galiläa geschaut hatten? Irgend eine Erscheinung in der Nähe des Grabes war das Mindeste, was die Logik des mit jener Erzählung bereicherten Geschichtsbildes zu fordern scheint. Jesus ist am dritten Tag aus dem Grab hervorgekommen, gleich darauf sind die Freundinnen zur Stelle — wie sollen sie ihn nicht gesehen haben? wie seltsam, dass er, anstatt sich zu zeigen, nach Galiläa gegangen, man möchte sagen: entschlüpft sein soll! Ist er nicht solchermassen der besten Gelegenheit, das Geschehene über allen Zweifel zu erheben, sich in Herrlichkeit zu zeigen, ohne erkennbaren Grund ausgewichen? Nachmals hat er sich gezeigt, — warum nicht jetzt gleich?

Es giebt nur eine Antwort: Marcus muss die bestimmte Ueberlieferung gehabt haben, dass die von den Aposteln in Jerusalem bezeugten Erscheinungen des auferstandenen Heilands in Galiläa, ausschliesslich in Galiläa gesehen worden waren.

Es ist im höchsten Grad wahrscheinlich, dass diese Ueberlieferung dem geschichtlichen Sachverhalt entsprochen hat.

Keiner von den Feinden Jesu hat ihn nach seiner Auferstehung zu Gesichte bekommen: das liess sich nur hören, wenn er überhaupt nicht in Jerusalem erschienen war, trotz seiner verklärten Daseinsform irdisch localisiert, was Marcus so zur Vorstellung bringt, dass Jesus von dem Grab, aus dem er auferstanden, sich nach Galiläa begeben habe. Damit aber dies nicht ganz unmotiviert erscheine, lässt er es von ihm selbst im Voraus so angeordnet sein. „Nach meiner Auferweckung" soll Jesus kurz vor seiner Gefangennahme gesagt haben „werde ich euch voranziehn nach Galiläa" — der griechische Ausdruck besagt: wie ein Feldherr, der seine Schaar anführt, bringt also auch die Meinung zum Ausdruck, dass die Jünger hinter ihm drein nach Galiläa kommen sollen. Daran erinnert nun am Ostermorgen mit denselben Worten der den Frauen erschienene Engel.[1]

B Bei Matthäus

Matthäus hat beide Angaben des Marcus reproduciert: die Vorhersagung sowohl als die Erinnerung daran.[2] Allein, es hat ihm doch nicht genügt: der Nachkommende hat hier wie sonst[3] die durch den Zusatz des ersten Evangelisten neu geschaffene Gesammtlage besser überschaut und das Manco gespürt. Zweifler und Gegner mögen ihm dabei geholfen haben: und das Vermissen führte zum Erdichten. Daher trägt er eine Erscheinung des Herrn vor den Frauen bei dem Grabe nach. Auf die Mittheilung, wie dieselben mit grosser Freude und kleiner Furcht eilends liefen, um was sie gesehn und gehört den Jüngern zu berichten, lässt er zur Ueberraschung des Lesers nachstehendes folgen:

> Und siehe, Jesus trat ihnen entgegen und sagte: seid gegrüsst! Sie aber traten hinzu und umfassten seine Füsse und warfen sich anbetend vor ihm nieder. Hierauf spricht Jesus zu ihnen: fürchtet euch nicht; geht hin und verkündigt es meinen Brüdern, damit sie nach Galiläa gehen, und dort werden sie mich sehn.

[1] Marc. 16, 7 *προάγει ὑμᾶς*, vergl. 14, 28 *προάξω ὑμᾶς*.
[2] Matth. 28, 7 vergl. 26, 32.
[3] Vergl. z. B. oben Seite 234 f.

Ueber diese Erscheinung ist bald geurtheilt. Der Herr sagt nichts, was der Engel nicht schon gesagt hätte, und fordert die Frauen auf, zu thun, was sie nach dem Befehl des Engels zu thun schon im Begriffe sind. Es ist also ein ganz müssiges Schauwunder, und dieser Umstand allein lässt schon erkennen, dass Matthäus die Erscheinung lediglich aus dem oben angegebenen Grunde construiert hat. Den fühlbaren Widerspruch mit der von dem Engel ertheilten Weisung, nach Galiläa zu gehn, hat er, wie die Jesus in den Mund gelegten Worte zu verstehen geben, dadurch aufheben wollen, dass er jene nur für die Männer bestimmt sein lässt.

Somit war eine von den angedeuteten Unebenheiten ausgeglichen. — Aber nun das Volk und die Obern zu Jerusalem: warum sollte der Auferstandene nicht auch ihnen erschienen sein? Da es nicht anging, eine so gewaltige Umgestaltung der Urgeschichte, wie öffentliche Erscheinungen in Jerusalem sie bedingt haben würden, vorzunehmen, giebt Matthäus einen Grund, weshalb solche ausgeblieben seien, mit Worten Jesu, die er kurz vor seinem Tode gesprochen haben soll, an:

> Jerusalem, Jerusalem, — wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein versammelt unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt! Siehe, euer Haus wird euch öde gelassen werden;[1] denn ich sage euch: nimmermehr sollt ihr mich sehn von jetzt an, bis dass ihr saget: Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn![2]

Matthäus hat die Worte einer auch von Lukas benutzten Spruch- und Redensammlung entnommen.[3] Dadurch, dass er sie *nach* dem Palmeneinzug ansetzt, in die letzten Tage Jesu, erhalten sie in seinem Evangelium die Bedeutung: es haben in Jerusalem keine Erscheinungen des Auferstandenen stattgefunden zur Strafe dafür, dass die Stadt sich nicht zu ihm bekehrt hatte, als er sie mit seinem Erbarmen umwarb.

[1] Die Bilderrede von dem verödeten Haus stammt aus dem Alten Testament, Psalm 69, 26.

[2] Matth. 23, 37—39.

[3] Lukas bringt die Worte schon Cap. 13, 34. 35, sodass sie am Palmsonntag erfüllt erscheinen.

C Bei Lukas

Der Evangelist Lukas hat wieder ganz deutlich die Marcusvorlage frei ändernd verwerthet. Während in dieser der Engel daran erinnert, dass Jesus gesagt habe: ich werde euch nach Galiläa voranziehn, erinnern die Engel des Lukas daran, dass Jesus in Galiläa gesagt habe, er werde auferstehn.[1] Nach Marcus und Matthäus hat Jesus seine Auferstehung allerdings in Galiläa,[2] ausserdem aber in den Ortschaften von Cäsarea Philippi,[3] auf dem Wege nach Jerusalem[4] und zuletzt noch am Oelberg[5] vorherverkündigt, — wie ist nun Lukas dazu gekommen, die Prophezeiung ausdrücklich als eine in Galiläa gegebene zu bezeichnen? Die Worte „als er noch in Galiläa war" sind offenbar nichts als die lukanische Version des im Marcustexte stehenden Worts „Galiläa". Wie es hier gemeint war, konnte er's nicht brauchen: denn der Plan, nach welchem Lukas die christliche Urgeschichte neu erzählt, brachte mit sich, dass die Jünger nicht nach Galiläa gezogen waren. Dass er nun alle andern, ausserhalb dieser Landschaft gegebenen vaticinia unterdrückt hat, ist nur ein Zeichen davon, dass dieser Evangelist sich die Sache im Voraus überlegt und seinen Plan gemacht hat lange bevor er die Erzählung bis zu diesem Punkt geführt hatte.

Nachdem wir früher darauf hingewiesen haben, wie Lukas die Geschichte des Evangeliums nach geographischen und ethnographischen Stadien verlaufen lässt,[6] ist hier nothwendig, die Motive, von denen dieser Plan bedingt war, ans Licht zu ziehn. Das Evangelium kommt in der Person Jesu von Nazaret durch Galiläa und Samaria bis Jerusalem; die Apostel verkündigen es zuerst in Jerusalem. Diese Anordnung ist glatt genug: die Jünger fangen da an, wo ihr Meister aufgehört hat. Doch war sie im Interesse einer übersichtlichen Zusammenfassung des Stoffes keineswegs die einzig mögliche. Ebenso gut und mit

[1] Cap. 24, 6.
[2] Marc. 9, 9. 10. Matth. 17, 9. 23. Entsprechend Luk. 9, 22.
[3] Marc. 8, 31. Matth. 16, 21.
[4] Marc. 10, 34. Matth. 20, 19.
[5] Marc. 14, 28. Matth. 26, 32.
[6] Vergleiche oben Seite 22 f.

besserm Anschluss an die Ueberlieferung hätte der Evangelist die Predigt der Apostel mit der des Herrn in Parallele setzen können: gleich ihm wären sie in Galiläa angefangen. Warum wählte er die andre Ordnung? Was hat ihn bewogen, die Jünger in Jerusalem festzuhalten? Die Frage lässt sich beantworten.

In dem Vorwort zu seinem Evangelium hat Lukas deutlich ausgesprochen, welche Aufgabe er sich als Historiker gestellt. Er will nicht nur die Begebenheiten der evangelischen Geschichte der Reihe nach erzählen, sondern auch den Quellen derselben nachgehn,[1] — ein Beweis, dass er für Unebenheiten und Widersprüche in der Menge des Ueberlieferten nicht unempfindlich gewesen ist. Ferner giebt er unmissverständlich zu erkennen, dass er die Leistungen seiner Vorgänger nur als Versuche betrachtet, die einer gründlichen Revision bedürfen, weil sie der Anforderung, den Inhalt des Katechumenenunterrichts zu beglaubigen, nicht recht genügen.[2] Er will also eine für die Hauptsachen des christlichen Bekenntnisses beweiskräftige Geschichte verfassen. Demgemäss wird er, wo die herkömmliche Erzählung oder vorliegende Evangelienbücher verwirrt erscheinen, womöglich mit Hülfe älterer Documente, sonst aber auch ohne solche, das, was den ruhigen Fluss der Darstellung stört, abändern oder ausscheiden; als Kennzeichen des Wahren aber gilt ihm das Bekenntniss, laut welchem Jesus sich als den verheissenen Heiland bewährt hat, erst durch sein Wirken, dann durch sein Leiden, endlich durch seine Auferstehung von den Todten. Lukas lebt durchaus der Ueberzeugung, dass die Geschichte Jesu am treuesten in den Berichten enthalten sei, welche die so beschaffene Lehrtradition zu erhärten geeignet sind, und dass die wahrhaftigste Beschreibung des Lebens Jesu eben die sei, welche unausgesetzt das Ziel verfolge, sie zu beweisen. — Demgemäss scheint ihm die Flucht nach Galiläa, die zu dem Beweis gar nichts beitrug, kaum einer Stelle in der Geschichte werth; die Erzählung von

[1] *παρακολουθεῖν ἄνωθεν πᾶσι.*

[2] *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν* „damit du dich von der Sicherheit der Lehre, darin du unterwiesen bist, überzeugen könnest“. Man vergleiche die hervorgehobenen Aussagen in ihrem Zusammenhang Luk. 1, 1—4.

dem leeren Grab dagegen äusserst wichtig und in entsprechendem Masse glaubwürdig. Hat er nun entweder noch aus der Ueberlieferung verstanden, oder aus einem älteren, etwa dem Urbericht, ersehen, dass die Flucht der Jünger in jener Nacht ihre schleunige Entfernung aus der Nähe der Hauptstadt bedeutete, während der Bericht vom Ostermorgen mit dem leeren Grab die gleichzeitige Anwesenheit der Jünger in Jerusalem voraussetzte, so hatte er nach seinen Grundsätzen zu wählen und kann ihm kaum eine Ueberwindung gekostet haben, den Fluchtbericht ganz fallen zu lassen. Dadurch gewann er ja die Möglichkeit, den Bericht über das leere Grab aus einem leeren Weiberzeugniss in ein durch unverzügliche Inspection controliertes und bestätigtes Zeugniss umzuwandeln. Jenes galt nicht viel, man sehe Luk. 24, 11 und 22; einem Bericht aber des Simon, dass der Herr ihm erschienen sei, wurde sogleich rückhaltslos Glauben geschenkt, siehe 24, 34. So berichtet denn dieser Evangelist erst recht auffällig, dass die Frauen, obgleich sie in beträchtlicher Anzahl mit der gleichen Botschaft kamen, bei der männlichen Jüngerschaft keinen Glauben fanden: „es erschienen diese Worte wie ein Märchen.“ Dann aber nimmt er doch an, dass etliche sich aufgemacht und nachgesehn haben. In dem recipierten Text folgt sofort:

> Petrus aber stand auf und lief zu dem Grabe, und bückte sich und sah die Leintücher allein.[1] Und er ging nach Haus in Verwunderung über das Ereigniss.

Ein sehr werthvoller Text (Uncialcodex in Cambridge und gute Handschriften in lateinischer Uebersetzung) lässt dies aus, vielleicht mit Recht, vielleicht aber doch nur wegen der Abweichung von der johanneischen Erzählung.[2] Für unsern

[1] Ich lese mit der vaticanischen Bibel *τὰ ὀθόνια μόνα*. — Das Wort *κείμενα* ist aus Joh. 20 in den Text gerathen.

[2] Bei dem Urtheil über die Echtheit oder Unechtheit kommen die „western non-interpolations“ überhaupt in Betracht. Der Passus gehört nämlich zu den Stellen in den Evangelien, im *Εὐαγγέλιον*, die speciell in dem sogenannten abendländischen Text, das heisst nach den besten Handschriften in der Itala und fast immer auch in dem griechischen Text des Cantabrigiensis fehlen. Bei etlichen von diesen Stücken handelt es sich unverkennbar um Interpolationen, was dann vermuthen lässt, dass die Itala an diesen Stellen überall den reineren Text vertrete. Mehrere von ihren Omissionen werden übrigens von

Zweck genügt, dass in der Geschichte von den Emmausgängern Worte von derselben, oder wohl noch grösserer Tragweite und

andern guten Zeugen bestätigt, wie von den syrischen und egyptischen Versionen, von den Handschriften B und ℵ, die auch für manche Lesarten der Itala eintreten. — Die neueren Editoren des Neuen Testaments, Tischendorf, Weizsäcker (deutsch) und Westcott and Hort, haben sämmtlich eine Anzahl von diesen Stellen verworfen, aber nur die englischen Herausgeber auch die übrigen als mindestens zweifelhaft gekennzeichnet. Die Auswahl zeigt, dass man sich gescheut hat zu tilgen, wo die Auslassung im abendländischen Text nicht durch den einen griechischen Codex mit bezeugt ist. Darum verschonen die Genannten beispielsweise Luk. 22, 62, obgleich es ganz gleich Matth. 26, 75 ist. Westcott and Hort erkennen für unzweifelhaft interpoliert Luk. 22, 19 f. und sieben Stellen im Schlusscapitel, lassen aber Luk. 22, 62 und 24, 9 unentschieden. Der Grund ist jedoch ungültig, da der Text des cod. D ja vielfach nach dem jüngern Text corrigiert ist. Vom rein diplomatischen Gesichtspunkt betrachtet, unterliegen die betreffenden Stellen alle dem gleichen Bedenken.

Indessen haben wir aus besonderen Gründen schon Luk. 23, 34a, die Fürbitte Jesu am Kreuz, für wahrscheinlich echt erkannt. Ausserdem scheint uns nur noch eine von den Omissionen zweifelhaft: Luk. 24, 12 kann wegen seiner Differenz mit der bekannten Darstellung Joh. 20 von Abschreibern ausgelassen worden sein.

Soll dagegen Luk. 24, 12 eingeschaltet sein, so ist der Vers als eine Nachbildung von Joh. 20, 3—10 zu betrachten: „condensed and simplified“ mit Ausscheidung alles dessen, was auf den „andern Jünger“ Bezug hat; dennoch wieder ausmalend mit den Worten *ἀναστάς* „er stand auf“ und *θαυμάζων τὸ γεγονός* „in Verwunderung über das Ereigniss“. Was kann aber einen Interpolator bewogen haben, den andern Jünger ganz zu verläugnen? Nur der Umstand, dass in dem lukanischen Buch auch sonst und namentlich bei der Verläugnungsgeschichte von dem andern Jünger neben Petrus nichts gesagt war. Aehnlich nimmt der Interpolator Cap. 24, 40 bei der Reproduction von Joh. 20, 20 darauf Rücksicht, dass Lukas nichts von dem Lanzenstich erzählt hat, weshalb er in dem Satz „Und wie er das gesagt, zeigte er ihnen die Hände und die Seite“ anstatt „die Seite“ schreibt „die Füsse“. — Allein was hätte denn den Interpolator verhindert, einmal einen anonymen Jünger neben dem Petrus einzuführen? Von den beiden Emmausgänger hatte Lukas ja auch einen namenlos gelassen? Ich meine daher, dass von allen den im lateinischen Text fehlenden Stellen Luk. 24, 12 noch am ersten zu vertheidigen wäre.

Zum Besten des Lesers trage ich hier aus der Appendix von Westcott and Hort § 240 f. und 383 nachstehende Stellen, in denen western non-interpolations enthalten sind, zusammen: Matth. 6, 15. 25; 9, 34; 13, 33; 21, 44; 23, 26. Marc. 2, 22; 10, 2; 14, 39. Luk. 5, 39;

unangefochtener Echtheit stehn. Es erzählen ja die Beiden, Capitel 24, 24:

> Es sind etliche von unsern Leuten zu dem Grabe gegangen, und haben es gefunden so wie die Frauen sagten, ihn aber [Jesus] haben sie nicht gesehn.

Nun hätten die Jünger, nachdem sie das Zeugniss der Frauen verificiert, immer noch am dritten Tag abreisen können. Dass Lukas sie auch jetzt nicht reisen lässt, hat seinen Grund zunächst wohl darin, dass dieser Autor zu der Zeit, als er das Evangelium schrieb, des Weitern der Ansicht war, die Erscheinungen Jesu müssten schon am Tage seiner Auferstehung stattgefunden haben. Da er gelehrt genug war zu wissen, dass die Jünger nicht in wenigen Stunden von Jerusalem nach Galiläa gelangen konnten, wurde also der einzige Zweck, weshalb sie dahin gehen sollten, hinfällig. Lukas hat sie aber um so lieber in Judäa festgehalten, als er — sei es mit, sei's ohne Rückhalt an einer bereits existierenden Apostelgeschichte — für richtig, weil dem grossen Zweck entsprechend, erkannt hatte, dass die christliche Gemeinde nicht in einem obscuren Winkel der Erde, wie das Galiläa einer war, entstanden, sondern zu Jerusalem vor möglichst vielen Augen als ein Wunder Gottes ins Dasein getreten sei.

NB. Der Evangelist Johannes ist dem Lukas gefolgt. Nur in dem Nachtragscapitel wird eine Erscheinung Jesu am See Tiberias erzählt.

10, 41 f.; 12, 19. 21. 39; 22, 19 f. 62; 24, 3 („des Herrn Jesu"). 6 („er ist nicht hier, sondern er ist auferweckt" aus Marc.). 9 („von dem Grabe"). 12. 36. 40. 51. 52. Als auch dem von Westcott and Hort als „der syrische" bezeichneten Texte fremd, sind besonders zu nennen Matth. 27, 49 (s. unser Capitel über den Lanzenstich) und Luk. 23, 34a (siehe oben S. 204 ff.). — Luk. 22, 43 f. gehört gar nicht hierher.

V

Der Ostermorgen bei Johannes

Joh. 20, 1—18.

Die Bestätigung des Zeugnisses der Frauen durch „etliche von unsern Leuten“ bei Lukas hat dem Evangelisten Johannes zu einer ausführlichen Darstellung Anlass gegeben. Ob er die Besichtigung des Grabes durch den Petrus auch schon erzählt fand — es scheint so, verschlägt jedoch wenig; auf jeden Fall tritt hier derselbe Jünger, jedoch neben ihm, wie in der Verläugnungsgeschichte, „der andre, den Jesus lieb hatte“ auf. Es kommt zu einem Wettlauf zwischen den beiden, wobei Petrus den kürzeren zieht. Doch ist er der erste, der in das Grab eintritt, woselbst nach dieser Erzählung das Vorhandensein der Binden, sowie auch des Schweisstuches, welches auf dem Kopf gelegen hatte und jetzt zusammengewickelt für sich besonders lag,[1] erkennen liess, dass der Leichnam nicht von irgend einem Menschen fortgeschafft worden war: denn ein Jeder würde den lieber in eingewickeltem Zustande als nackt weggetragen haben. Nach Petrus tritt auch der andere Jünger hinein; er macht dieselbe Beobachtung, zeigt sich aber jenem wieder überlegen dadurch, dass er nun sogleich glaubt, glaubt was er und seine Genossen doch erst später[2] in den Schriften prophezeit

[1] Der überlieferte Text von Joh. 20, 7 gab Peerlkamp a. O. 120 Anlass zu der Frage, ob ein Gegenstand denn jemals an zwei Stellen liege, und zu der Vermuthung, dass εἰς ἕνα τόπον ursprünglich zwischen κείμενον und ἀλλά gestanden habe.

[2] Nach Vers 9.

fanden: dass Jesus auferstanden sei. Die beiden Jünger kehren ohne weiteres wieder heim.

Indessen hat der Evangelist über diesem recht symbolischen Wettlauf, von dem in unserm zehnten Capitel noch die Rede sein wird, die synoptischen Geschichten von dem leeren Grabe nicht vergessen. Er berücksichtigt sie alle drei, besonders aber den Matthäus: man kann sagen, dass er sich in der von Matthäus eingeschlagenen Richtung bewegt und dann seinen Vorgänger hinter sich zurückgelassen hat. Marcus erzählte von drei Frauen, die hinausgingen, den Begrabenen zu balsamieren; Matthäus von nur zweien, die bloss gingen, um das Grab zu sehn; Johannes führt nur eine, die Maria von Magdala, ohne Angabe irgend eines Zweckes, zum Grabe hinaus. Sie kommt noch in der Dunkelheit des frühen Morgens und findet die Gruft geöffnet; sie läuft hin zu den beiden Jüngern und bringt durch ihre Botschaft deren Wettlauf zu wege. Wann diese das Grab untersucht und wieder verlassen haben, steht sie, von dem Ergebniss der Inspection nicht unterrichtet, allein vor demselben und weint. Da gewahrt sie in der Gruft die beiden lukanischen Engel, nur nicht stehend, wie bei Lukas, sondern sitzend, wie der eine im Evangelium des Marcus sitzt. Die Engel fragen und sie erzählt ihnen, warum sie weine. Dann wendet sie sich um, und siehe, da steht Jesus; aber sie erkennt ihn nicht.[1] Auch Jesus fragt sie nach dem Grund ihrer Thränen; ferner, wen sie suche. Diese zweite Frage, in einem Athem mit der andern, erklärt sich nur aus den Reden der Engel bei den Synoptikern, wo die ankommenden Frauen wirklich jemand zu suchen scheinen. Die Weinende hält Jesus für den Gärtner, den Besitzer des Gartens oder dessen Bedienten, und antwortet: „Herr, wenn du ihn fortgetragen, sage mir, wo du ihn hingelegt, so werde ich ihn holen." Darauf giebt nun Jesus nichts zurück, als dass er sie bei ihrem Namen nennt. Und auf dieses „eine ganze Vergangenheit wieder belebende" Maria legt sie ihre ganze Empfindung in den Ausruf Rabbûni![2] — Nur Matthäus hat eine Erscheinung Jesu an diesem Orte er-

[1] Köstlich Holtzmann: „daran kann ihre Hoffnungslosigkeit, ihr trüb geweintes Auge u. s. w. Schuld sein, vorher aber noch die vorschwebende Stelle Luk. 24, 16."

[2] Charakteristik der beiden Worte so bei Holtzmann zu Joh. 20, 16.

zählt: in seiner Darstellung treten die beiden Marien hinzu, umfassen die Füsse des Herrn und werfen sich anbetend vor ihm nieder. In die Haltung wirft sich nun auch die eine Maria bei Johannes: der Evangelist setzt es voraus, indem er nur mittheilt, wie Jesus ihr verwehrt, ihn zu berühren.

Die Schilderung, wie die von Magdala noch in der Dunkelheit sich aufmacht, den geliebten Herrn sucht, ihn nicht findet, erst nur Engel und den vermeintlichen Gärtner trifft, letzteren nach dem Vermissten fragt, dann aber den Gesuchten findet, ihn fassen und nicht lassen will, hat ein Vorbild in dem Hohen Lied, wo freilich Erotik sich in folgenden Worten ergiesst:

Auf meinem Bett in der Nacht suchte ich, den meine Seele liebt, —
ich suchte ihn, aber fand ihn nicht.
Ich will aufstehn und in der Stadt umhergehn auf den Märkten und Strassen,
will suchen ihn, den meine Seele liebt.
ich suchte ihn, aber fand ihn nicht.

Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umhergehn:
— „Habt ihr, den meine Seele liebt, gesehn?“ —
Kaum war ich ein wenig an ihnen vorbei,
als ich ihn fand, den meine Seele liebt.
— Ich halte ihn und werde ihn nicht loslassen,
bis ich ihn in meiner Mutter Haus geführt habe,
in das Gemach meiner Gebärerin.[1]

Die Beziehung wird noch etwas scheinbarer, wenn man eine ähnliche Scene in einem späteren Abschnitt desselben Buches mit in Betracht zieht, wo ein Freund gesucht wird, der „hinabgegangen ist in seinen Garten.“[2] Was dem Evangelisten diese alttestamentlichen Bilder vor die Seele gerufen, könnte eben das „ich habe ihn gefasst (= halte ihn) und werde ihn nicht loslassen“ gewesen sein, woran ihn die von Matthäus erzählte Umfassung der Füsse Jesu erinnert hätte, welche dem Johannes besonders aufstiess und unpassend erschien. Doch

[1] Cant. cant. 3, 1—4. Nach dem Hebräischen, mit welchem der griechische Text wesentlich übereinstimmt.

[2] Cant. cant. 6, 1.

ist uns die Bezugnahme nicht so evident, wie Otto Pfleiderer sie vorgestellt hat:[1] es ist in der johanneischen Erzählung kein Zug, der nur aus ihr zu erklären wäre, und wir sind der Meinung, dass zu ihrer Erklärung überhaupt bei der romantischen Begabung des letzten der kanonischen Evangelisten die synoptische Grundlage ausreiche.

Nach dem „Rabbûni“ der Jüngerin spricht Jesus folgendes:

> Rühre mich nicht an; denn noch bin ich nicht aufgestiegen zu dem Vater; — gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich steige auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott.

Darauf geht diese Maria hin und thut, was sie gesehn und was ihr aufgetragen worden ist, den Jüngern kund. — Den zweiten Theil der Rede Jesu hat Johannes nach dem Muster des Matthäus construiert. Der Ausdruck „meine Brüder“ stammt daher; doch sagt Jesus nicht, dass er nach Galiläa gehe, sondern anstatt dessen, dass er zu Gott auffahre. Johannes folgt nämlich dem Lukas darin, dass die Jünger Jesus zu Jerusalem gesehn haben sollen. In geradem Gegensatz gegen Matthäus steht sodann, dass die bei diesem anstandslos vor sich gehende Umfassung der Füsse und Anbetung des Auferstandenen hier verweigert wird. — In dem Evangelium des Marcus hat Jesus während seines Erdenwandels auch einmal

[1] Das Urchristenthum, Seite 739. Pfleiderer hat dem Citat das günstigste Ansehn gegeben, einmal, indem er die Anfangs- und Schlusszeilen des oben angeführten Abschnittes weglässt, wozu er allerdings ein Recht hat, da die Evangelisten den Zusammenhang der typologisch gedeuteten Stellen oft genug ganz ausser Augen lassen. Sodann aber ist die Anführung „Um ein kleines, da ich mich von den Wächtern wandte, da fand ich, den meine Seele liebt (mein Freund war in den Garten gegangen): ich fasste ihn an und liess ihn nicht“ der johanneischen Darstellung mehr als billig angenähert. Die eingeklammerten Worte stehn überhaupt nicht in dieser Scene, und der Ausdruck „da ich mich von ihnen wandte“ weder in dem hebräischen, noch in dem griechischen Text. Letzteres ist wichtig: denn wenn sie da stünden, würde das *ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω* „sie wandte sich zurück“ Joh. 20, 14, welches der Evangelist zu motivieren versäumt hat, darauf zurückzuführen sein. Die Septuaginta haben jedoch wörtlich das Hebräische übersetzt: *ὡς μικρὸν, ὅτε παρῆλθον ἀπ᾿ αὐτῶν*, und es ist nicht bekannt, dass Theodotion oder Symmachus etwas anderes geschrieben hätten.

eine Anbetung zurückgewiesen, zugleich mit der Anrede „guter Meister", weil Gott allein gut sei.[1] Nun lässt nach Johannes Jesus acht Tage nach seiner Auferstehung nicht nur seinen Leib berühren, er ladet sogar dazu ein, sondern auch die Anrede „mein Herr und mein Gott" sich gefallen.[2] Und in der Zwischenzeit ist er zu dem Vater aufgefahren gewesen: schon am Abend des Tages, an welchem er mit der Maria davon sprach, war es geschehen, denn da hat er den Jüngern den Heiligen Geist gebracht, der bei dem Vater zu holen und erst zu erwarten war, wenn Jesus verherrlicht sein würde.[3] Aus dem Allen geht klar hervor, dass in der Scene bei dem offenen Grabe Jesus die göttliche Verehrung noch nicht annimmt, weil seine Erhöhung noch nicht vollendet ist.[4] Erst muss er zu Gott gegangen sein, wie er von Gott ausgegangen war:[5] wie jedes Moment in diesem Evangelium, so soll die in geistigem Sinne ewig reale Einheit mit dem Vater auch geschichtlich realisiert werden.[6] Matthäus, dem solch ein Gedanke gar nicht gekommen war, erfährt hier eine Correctur.[7]

[1] Marc. 10, 17 f.

[2] Cap. 20, 27. 28.

[3] Cap. 14, 16; 15, 26. Ferner besonders Cap. 7, 39b.

[4] Wie bereits Strauss im Leben Jesu f. d. d. V. Seite 606 gesagt und mit Recht gegen andere Meinungen behauptet hat. Auch die Frage, warum bei der Auferstehung der Stein noch von dem Grabe weichen musste, während Jesus nachher durch verschlossene Thüren geht, findet (wenn man sie überhaupt aufwerfen will) in dem Bemerkten ihre Antwort.

[5] Joh. 13, 3.

[6] Vergleiche unser Capitel über den Charakter der johanneischen Geschichtschreibung im ersten Theil.

[7] So Strauss, Adolf Hilgenfeld und Holtzmann, dessen Commentar zu Johannes man vergleiche.

Sofern die angedeuteten Beziehungen, resp. der Fortschritt der johanneischen Ostermorgengeschichte über die des Matthäus, unverkennbar sind, liefern sie den Beweis, dass Johannes das Matthäusevangelium gekannt hat. Die übrigen Stellen, an denen er auf diesem zu fussen scheint (sie sind von Holtzmann im 12. Jahrgang der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Seite 64—67 zusammengestellt und besprochen), dürften kaum ausreichen, es zu beweisen. Indessen ist bedeutsam, dass Otto Pfleiderer, der von einer Benutzung des Matthäus durch Johannes nichts wissen will, zur Er-

Erkennen wir nun auch den dadurch hervorgehobenen Unterschied zwischen der johanneischen und der synoptischen Vorstellung. In dieser ist Jesus während der Zeit seiner Erscheinungen vor den Jüngern irdisch localisiert: er hält sich so lange in der irdischen Sphäre auf, um erst nachher seinen Platz zur Rechten Gottes einzunehmen. Bei Johannes dagegen hat ihn nur die Maria von Magdala in diesem Zwischenzustande gesehn. Es versteht sich, dass hernach der in den Himmel Erhöhte ebensowohl in Galiläa als in Jerusalem, ja aller Orten auf den Erdkreis herniedersteigen und sich zeigen konnte, sodass zu der im einundzwanzigsten Capitel erzählten Christophanie am See Tiberias eine Aufklärung über den Ortswechsel nur in Ansehung der Jünger sich vermissen lässt.

Verabschieden wir uns von dem johanneischen Ostermorgen mit Bewunderung für den romantischen Genius, der allerlei hier und dort aufgegriffene Züge so erfasst und durch die eigene künstlerische Natur in solcher Weise verknüpft und wiedergegeben hat, dass dies neue Bild entstand, idyllisch und ansprechend wie nur wenige unter den vielen Nummern in der Galerie der heiligen Geschichten.

klärung der wenigen Parallelen doch eine gemeinsame Quelle anzunehmen für nöthig erachtet: Urchristenthum, Seite 543. Pfleiderer will an das Hebräerevangelium gedacht haben, welches wir aber nicht für älter als den griechischen Matthäus halten können. Alles deutet darauf hin, dass Johannes bei seiner Arbeit an zwei Vorlagen genug gehabt, und dazu den Marcus und Lukas ausgewählt hat; ausser diesen hat er den Matthäus zwar gelesen, demselben aber nur einzelne Motive entlehnt.

VI

Das Wiedersehn in Galiläa nach der Beschreibung des Matthäus

Matth. 28, 16—20.

Die Erzählungen von dem leeren Grabe bilden in der evangelischen Geschichte die letzte Parallele, über den Ostermorgen hinaus giebt es keine Synopse mehr: nur klingt in den Compositionen des Johannes deutlich des lukanische Motiv.

Marcus führt überhaupt nicht weiter. Er hat die Geschichte des irdischen Lebens Jesu, nicht die des verklärten, geschrieben.[1] Lassen wir uns nicht beirren durch den Blick auf die andern Evangelisten, so mögen wir anerkennen, dass der zuerst schreibende das Erdenleben des Erlösers durchaus würdig zum Ziel geführt hat mit dem Bericht, dass ihn das Grab nicht gehalten habe, und mit der Verkündigung aus eines Engels Mund: Er ist auferweckt.[1]

Dass, und warum dieses dem Evangelisten Matthäus nicht genügte, haben wir in einem vorigen Capitel[2] bereits gesagt: ihm schien undenkbar, dass der eben erst dem Grab Entstiegene einer Begegnung mit den Freundinnen an demselben Orte ausgewichen wäre. Ausserdem aber forderte ein Zug in der Geschichte, nämlich der Hinweis, dass die Jünger ihn in Galiläa sehn würden, geradezu heraus, eine weitere Scene zu

[1] Ich freue mich hier der Uebereinstimmung mit B. Weiss, Das Marcusevangelium u. s. w. Seite 511, um so mehr, als mein Blick erst nachträglich auf diese Seite seines Buches fällt. Das kürzlich entdeckte Fragment des Evangelium Petri kann an diesem Urtheil nichts ändern.

[2] Oben Seite 335 f.

erdichten und ihr anzufügen. Ein Autor, der die Erzählung des Marcus auf sich hatte wirken lassen und sich für befugt und befähigt hielt, dieselbe neu zu modellieren, konnte der Versuchung nicht widerstehen, jetzt zum Schluss auch noch das Wiedersehn in Galiläa zu beschreiben.

Demgemäss erzählt Matthäus:

> Die elf Jünger aber gingen auf den Berg, wohin sie Jesus sich bestellt hatte. Und da sie ihn sahen, warfen sie sich nieder, etliche aber zweifelten. — Und Jesus trat herzu und sprach zu ihnen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf der Erde. Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern[1] durch die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, indem ihr sie alles, was ich euch befohlen habe, halten lehrt. Und siehe, ich bin mit euch (euch zum Beistand) alle Tage bis zur Vollendung des Weltalters.

In diesem Schlussabschnitt des Matthäusevangeliums ist fast alles offenbar unhistorisch. Der Evangelist knüpft an an die von Marcus erdichtete Ostermorgengeschichte, aus dieser die Voraussetzung nehmend, dass die Jünger an dem Morgen des dritten Tages noch zu Jerusalem geweilt haben. Er lässt dieselben, wenn sie des Auferstandenen ansichtig werden, sich niederwerfen, nämlich zur anbetenden Verehrung: ganz so wie er von den Frauen das Gleiche erzählt hat. Denselben Ausdruck, womit er vorhin angedeutet, dass diese sich dem erschienenen Meister näherten, verwendet er jetzt um anzudeuten, dass letzterer zu den Jüngern herangetreten sei. Ueber die Zusage, dass sie ihn sehn würden, hinaus lässt er Jesus sie auch anreden, um erstens sich für den Inhaber aller Gewalt im Himmel und auf Erden zu erklären, zweitens den Befehl der christlichen Mission zu ertheilen, drittens die Apostel seines Beistandes zu versichern. In dieser Anrede bedeutet „zu Schülern machen“ schon schlechthin zu Adepten der christlichen Lehre, also zu Christen machen (wogegen Cap. 13, 52 es noch heisst „zu Schülern des Himmelreichs“); wird eine Tauf-

[1] μαθητεύειν hier = „zu Jüngern, d. h. zu Christen machen“, vergl. Cap. 27, 57 und Act. 14, 21, sowie die Bedeutung des nomen μαθητής in der Apostelgeschichte.

praxis angeordnet, die sich doch wohl erst allmählich ausgebildet haben dürfte, und eine Taufformel vorgeschrieben, die im ersten Jahrhundert vielleicht noch niemand, der Apostel Paulus aber gewiss noch nicht angewandt hat, und welche auch später in dem der katholischen Entwickelung fremdgebliebenen Theil der Christenheit nicht gebräuchlich gewesen ist.[1] Bei dem Allen soll Jesus die elf Jünger auf einen Berg zu sich beschieden haben, während doch manche Anzeichen in den Evangelien selbst den Stellen widersprechen, laut welchen er seine Auferstehung vorhergesagt haben soll: schon bei Marcus wollen die Frauen seinen Leichnam einbalsamieren, bei Lukas und Johannes finden wir die Jünger nach dem Tode Jesu ganz niedergeschlagen, und auch bei Matthäus müssen sie an die Vorhersagung erst noch erinnert werden. —

Auch der Berg lässt sich als eine Fiction des Matthäus nachweisen. Zwar ist sehr wohl möglich, dass die Tradition etwas von einer Erscheinung Jesu, die auf Bergeshöhe gesehen worden, enthielt: imposante Erscheinungen verlegt die Sage gern auf einen Berg, wie wir ähnlich für die Figuren mächtiger Fürsten und für solche, die grosse Ideen verkörpern, hohe Sockel verlangen: Sockel sind künstliche Anhöhen, Berge natürliche Sockel. So wäre die bekannte Scene der Verklärung, in welcher die Gestalt Jesu sich in eine leuchtende verwandelt und Elias und Moses mit ihm reden, kaum anders als auf einem hohen Berge vorstellbar. Und so würde man auch eine Erscheinung des an die Rechte Gottes erhöhten Heilandes, wenn nicht in der Luft, sich auf einem Berggipfel vorgestellt haben, weil ein solcher dem Himmel am nächsten ist. — Es ist jedoch die Frage, ob man sich die galiläischen Erscheinungen als solche des bereits dahin versetzten Herrn gedacht habe. Hier bei Matthäus ist es offenbar nicht der Fall. Der Evangelist lässt nicht voraussetzen, dass Jesus vom Himmel auf den Berg herabgestiegen sei, sondern nöthigt uns ausdrücklich zu der Vorstellung, dass Jesus von Jerusalem, den Jüngern voraus, hierhergezogen war.[2] Sodann ist seine Meinung auch nicht,

[1] Ueber die in diesem Satz berührten Punkte habe ich ausführlicher gehandelt in Theologisch Tijdschrift 1891, Seite 597—610.

[2] Gemäss dem Wortlaut des Auftrags, den die Frauen nach Vs. 7 und Vs. 10 auszurichten hatten.

dass der Auferstandene diesmal in einer verklärten Gestalt erschienen sei; sonst hätte er wohl nicht die Vorstellung gegeben, dass Jesus nun an sie herantrat. Zwar haben sie sich anbetend vor ihm niedergeworfen; allein, dasselbe haben die Frauen auf dem Heimweg von dem Grabe gethan, ohne dass übernatürliche Herrlichkeit sie abgehalten hätte, zuvor an ihn heranzutreten und seine Füsse zu umfassen. Eine himmlischen Glanz ausstrahlende Erscheinung flösst mehr Scheu ein und kommt auch nicht in unmittelbare Nähe.[1] Die des Auferstandenen hier bei Matthäus ist also nicht eine von denen, die man unwillkürlich und naturgemäss, das heisst, nicht eine von denen, welche die Tradition fast nothwendiger Weise auf einem Berg localisiert. In der Bestimmtheit, wie wir sie jetzt erfasst haben, erinnert diese letzte Scene des Zusammenseins Jesu mit seinen Jüngern an jene erste, in welcher er auch einen Berg bestiegen haben soll, bevor er sich niedersetzte und ihnen die grosse Belehrung ertheilte, welche man die Bergpredigt zu nennen pflegt. Dort hängt die Vorstellung des Berges damit zusammen, dass Matthäus diese Predigt, eine nicht ohne Feierlichkeit erfolgende[2] Exposition der Grundsätze und Gebote des neuen religiösen Verhältnisses, als Gesetzgebung des Himmelreichs aufgefasst hat: als eine Gesetzgebung, die der alttestamentlichen analog, und daher wie diese von einem Berg herab erlassen sein sollte.[3] Wie auf dem Sinai Gott mit Moses redet, während das Volk von ferne steht und nur zusieht, so lässt der Evangelist die grossen Massen („viele Mengen") aus allen Theilen des jüdischen Landes im Gesichtskreise Jesu unten am Berge stehn, während oben auf dem Berge nur die Schüler an ihn herantreten und hören, was der Meister spricht.[4] Zu dieser Mittheilung der

[1] Auch der Umstand, dass etliche von den Jüngern noch gezweifelt haben sollen, muss gegen die Herrlichkeit der Erscheinung zeugen, wenn man die betreffenden Worte für echt hält.

[2] Feierlich ist die Einleitung „er that seinen Mund auf und lehrte sie also" und der seligpreisende Eingang.

[3] Schon Grotius bemerkt zu Matthäus 5, 2, l. c. pag. 54: sicut lex vetus de monte erat promulgata, ita et novam Christus in monte proposuit.

[4] Nur dieser Vergleich mit Exodus 20, 18—22, erklärt die sonst wunderliche Darstellung Matth. 4, 25—5, 2. — Matth. 7, 28. 29 erinnert, trotzdem die Vorstellung hier anscheinend preisgegeben wird,

Gebote an die Jünger bildet der Auftrag an eben dieselben „Geht und lehrt alle Völker halten was ich euch befohlen habe“ ein Seitenstück. Das Volk steht hier freilich nicht am Fusse des Berges: jetzt gilt die Rede ja nicht mehr Israel allein, sondern der ganzen Menschenwelt, da muss der mündliche Hinweis genügen. Lassen wir aber diesen nicht ausser Acht, so haben wir nicht nur dieselben Hauptfiguren wie bei der Gesetzgebung und eine analoge Handlung, sondern auch das grosse Publicum, auf welches sie abzielt, hier wie dort im weiten Umkreis, und begreifen, dass für diese wie für jene Scene nur ein Berg den angemessenen Schauplatz abgiebt. Der Berg, auf den Jesus seine Jünger beschieden haben soll, erweist sich also als ein Postulat der schriftstellerischen Kunst des Matthäus.

Nur ein Detail in seiner Geschichte nimmt unsere Aufmerksamkeit noch in Anspruch: die Aussage „etliche aber zweifelten“. Mit Rücksicht darauf meinte VALCKENAER, sei doch wohl zu lesen „als sie ihn sahen, warfen die einen sich anbetend nieder, die andern aber zweifelten“: er wollte also in dem griechischen Text *καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν* vor *προσεκύν.* einfügen *οἱ μέν.* Wie das ausgefallen wäre, würde jedoch unerklärt bleiben. Eher dürfte man vermuthen, dass schon etwas Fremdes in den Text hineingerathen sei. MICHELSEN hat einmal die Meinung geäussert, die Worte *προσεκύνησαν οἱ δέ* möchten von einer letzten Redaction des Matthäus herrühren, sodass ursprünglich nur dagestanden hätte: „Und als sie ihn sahen, zweifelten sie.“[1] Dann wäre jedoch die darauf folgende Handlung Jesu, dass er herzutrat und sich erklärte, nicht mehr mit „und“ anzureihen, sondern unerlässlich gewesen, die logische Beziehung derselben auf jenen allgemeinen Zweifel durch ein „aber“ kenntlich zu machen (*προσελθὼν δέ* anstatt *καὶ προσελθών*). Die blosse Anreihung spricht vielmehr, sofern dadurch der Zweifel ignoriert zu werden scheint, für die

noch an Exod. 20, 18 f. — Bedeutsam ist, dass bei Lukas, der von „Gesetz“ im Neuen Bund nicht wissen will (vergl. 13, 27 *ἐργάται ἀδικίας* mit Matth. 7, 23 *ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*), auch der Berg zu einer Ebene geworden und die Entfernung des Redners von dem Volke aufgehoben ist, im Gegentheil ausdrücklich *πάντα τὰ ῥήματα εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ* ergangen sein sollen.

[1] In der bereits citierten Abhandlung, Studiën VII, Seite 159.

Vermuthung, dass die Worte „etliche aber zweifelten" dem Text von Hause aus fremd waren. Wirklich stehn sie ausser dem Zusammenhang der Erzählung. Wie vorher ohne einschränkende Partikel gesagt ist, dass die Jünger, als sie ihren Herrn erblickten, sich vor ihm niederwarfen, so nimmt auch die nachfolgende Anrede Jesu keine Rücksicht auf die Zweifelnden. Ohne dass mit einem Worte angedeutet wäre, wodurch oder auch nur dass ihr Zweifel sich verloren hätte, wird den Elf insgesammt der Auftrag ertheilt, die frohe Botschaft zu verkündigen: damit ist bei ihnen allen der Glaube vorausgesetzt. Nun sind „etliche" doch mindestens drei, auf eine Gesammtheit von elf Personen aber schon drei nicht mehr eine quantité négligeable. Genau betrachtet ist die Erwähnung der Zweifelnden in dieser Scene also geradezu störend; sie trägt etwas hinein, was für gewöhnlich nur darum nicht auffällt, weil die Vorstellung, dass die Erscheinung Jesu im Jüngerkreise anfangs auf Zweifel gestossen sei, jedem Christen geläufig ist. Nehmen wir an, dass Matthäus davon nichts geschrieben hatte, dann ist auch gleich klar, dass ein Leser, dem die Vorstellung ebenso geläufig war wie uns, sie mit den Worten *οἱ δὲ ἐδίστασαν* „etliche aber zweifelten" so formuliert hat, dass sie in den Text aufgenommen werden konnte.[1] Der Umstand, dass der Satztheil ohnehin nicht genau passt, indem *οἱ δέ* in der Bedeutung: „etliche aber" ein vorhergehendes *οἱ μέν* verlangt, würde noch die fremde Hand verrathen: die im Uebrigen auf glatter Bahn dahineilende Rede stolpert hier über einen ihr in den Weg geworfenen Stein. — Nun ist wohl bemerkt worden, dass eben dieses *οἱ δέ* von den griechischen Schriftstellern öfter so unvorbereitet angewandt wird, wenn sie ihnen erst nachträglich in den Sinn gekommene Ausnahmen vermelden wollen, wobei die Störung im Fluss der Rede dann von ihnen selber herrührt, und wir glauben nicht, dass die Sache zu beanstanden sei:[2] im Neuen Testament findet sich

[1] Schon van de Sande Bakhuyzen (a. O. 138) hat sich des Eindrucks nicht erwehren können, dass *οἱ δὲ ἐδίστασαν* eine in den Text gerathene Randbemerkung sei, durch welche man die Erzählung mit Luk. 24, 37 und Joh. 20, 25 f. in Uebereinstimmung bringen wollte.

[2] Man sehe die Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms von G. B. Winer, in der von G. Lünemann besorgten 7. Auflage (1867) § 17, Seite 100, woselbst Beispiele nachgewiesen werden.

bei Lukas einmal ebenso unvorbereitet ἄλλοι δέ.[1] Die Erscheinung bleibt jedoch eine seltene und ist gewisslich anders zu beurtheilen, wenn, wie an unserer Stelle, die sprachliche Unebenheit mit einem falschen Ton in der Erzählung zusammentrifft. Eben das ist, obschon nicht in so starkem Masse, auch der Fall an der einzigen andern neutestamentlichen Stelle, wo οἱ δέ ohne vorheriges οἱ μέν nur „etliche aber" bedeuten kann. Wir haben sie oben, Seite 69, bereits übersetzt. Wenn daselbst οἱ δὲ ἐρράπισαν „etliche aber gaben [ihm] Hiebe" dem echten Text angehört, so lässt der griechische Wortlaut keine andere Interpunction zu als eine, die zu der wunderlichen Unterscheidung führt, dass diejenigen, welche Jesus mit den Fäusten schlugen, ihn blos anspieen, die Aufforderung zum Weissagen aber nur von denen, die ihn mit Stöcken schlugen, erging. Bemerken wir jetzt, dass die Erwähnung der Hiebe dort am Ende nur den Zweck hat, den Schlussworten der entsprechenden Erzählung bei Marcus gerecht zu werden,[2] ebenso wie hier mit der Erwähnung des Zweifels den Erzählungen des Lukas und Johannes Rechnung getragen wird, während beide Male das unvorbereitet eintretende οἱ δέ den Ansatz macht, und wie die beiden Stellen obendrein bald auf einander folgen, so lässt sich unseres Erachtens kaum verkennen, dass hier und dort dieselbe Hand den Matthäustext interpoliert hat.

Wir sind auf diese Einzelfrage so weit eingegangen, weil gerade der von ihr berührte Zug, wenn er nicht später eingeschaltet wäre, ein hohes Interesse in Anspruch nehmen würde. Wie sollte der Evangelist dazu gekommen sein, den Zweifel, den er in seiner Dichtung gar nicht berücksichtigt, in dieselbe aufzunehmen, wenn nicht eine Tradition in der Christenheit vorhanden war, so verbreitet und so bestimmt, dass er nicht wagte sie ganz zu verläugnen? Und hätte es eine solche Tradition gegeben, so würde der Geschichtsforscher aus ihr ein positives Zeugniss für den subjectiven Charakter der Erscheinungen haben, auf welchem ihre rationale Erklärung beruht. Vielleicht

[1] Luk. 9, 19. Das οἱ δέ zu Anfang dieses Verses ist nur „sie aber".
[2] Marc. 14, 65 „und die Diener tractierten ihn mit Hieben".

wird mancher dieses Zeugnisses ungern entrathen: wir selber hätten keinen Grund es zu verschmähen, doch bedürfen wir seiner nicht.

Nachdem von allen Einzelnheiten der Erzählung des Matthäus nicht eine der Kritik Stand gehalten, bleibt endlich die Frage zu beantworten, wie es denn um die Voraussetzung des Ganzen stehe, dass Jesus den elf Jüngern erschienen sei. Durch den Einspruch VOLKMAR's gegen die Jüngerschaft des Verräthers sind wir genöthigt gewesen, bereits im ersten Capitel dieses Buches über die Erscheinung, die dem Collegium der zwölf Apostel zu Theil geworden sein soll, zu handeln. Erinnern wir an das dort Gesagte, wie zu der Zeit, als die werdende katholische Kirche „die zwölf Apostel" zu der imaginären Grösse erhob, auf die sie alle ihre Einrichtungen und Lehren zurückführte, eine Sanction dieser Autorität durch eine besondere Erscheinung des Auferstandenen so gut wie unentbehrlich wurde, wie also die Vorstellung, dass eine solche stattgefunden, sehr wohl ein Erzeugniss dieser Zeit sein könne, dessen erste Spur sich dem paulinischen Berichte 1 Cor. 15, 5 eingeprägt habe. Es begreift sich, dass bei den obwaltenden kirchenpolitischen Tendenzen diese neu aufgestellte Erscheinung gerade für die bedeutendste gehalten wurde, und da nun aus eben dieser Zeit die Evangelien des Matthäus, des Lukas und des Johannes hervorgegangen sind, bedarf auch keiner weiteren Aufklärung, warum in diesen Büchern alles Interesse sich auf die Erscheinung „vor den Aposteln" concentriert hat. Bei Matthäus ist es in dem Grade der Fall, dass der Evangelist diese Erscheinung so erzählt, als sei sie — abgesehen von der am Ostermorgen, welche, als nur vor zwei Frauen erfolgt, von untergeordneter Bedeutung ist — auch die einzige gewesen. Und wirklich erkennen wir, nachdem wir sie einmal darauf angesehen, in der ganzen Scene nichts als eine historische Darstellung der Sanction des kirchlichen Regiments zur Begründung der Lehre von der göttlichen Autorität dieses Regiments und der apostolischen Succession seiner Spitzen.

„Ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung des Weltalters." Die elf Jünger waren gestorben: also hatten diese Worte einen Sinn nur, wenn man annahm, dass sie in den

Häuptern der Kirche fortlebten; das Versprechen Jesu erheischte die Anerkennung der Bischöfe als Repräsentanten der unmittelbaren Apostel des Herrn.

„Lehrt die Menschen halten alles was ich euch befohlen habe." In ihrer unbestimmten Allgemeinheit liessen diese Worte Raum für alle möglichen Institutionen, die man auf die apostolische Autorität zu begründen für gut fand. Die dreigliedrige Taufformel, die zur Zeit des Evangelisten noch nicht alt und noch nicht allgemein war, wird hier sogleich sicher gestellt.

„Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf der Erde." Alles, was die apostolische Autorität anordnet, ist ihr von Christus aufgetragen; Christus aber hat alles angeordnet und verleiht immerfort seinen Beistand vermöge einer Allgewalt, mit der Gott ihn belehnt hat. Damit ist die Autorität der kirchlichen Behörde auf Gott selbst zurückgeführt.

Indem die Ausmalung bei Matthäus sich aus diesem Gesichtspunkt erklärt, erscheint durch sie die Behauptung, dass der Auferweckte sich dem Collegium der Zwölf besonders gezeigt habe, im Allgemeinen verdächtig. Matthäus hat die Scene auf Grund der im Evangelium des Marcus enthaltenen Ankündigung gedichtet, laut welcher Jesus nach seiner Auferstehung den Jüngern in Galiläa erscheinen wollte. Darin haben wir als ein Moment geschichtstreuer Ueberlieferung erkannt, dass die Berichte von dem Erscheinen des Todtgeglaubten ihren Ursprung in Galiläa gehabt haben. Es ist aber nicht gesagt, dass die Mitglieder des engsten Jüngerkreises oder die nachmaligen Häupter der jerusalemischen Gemeinde ihn besonders gesehen hätten. Diese Meinung bekundet sich noch nicht einmal in der von Marcus ersonnenen Erzählung von dem leeren Grab: sie liegt wenigstens nicht ausdrücklich in dem Auftrag „Sagt seinen Jüngern und dem Petrus: er zieht euch nach Galiläa voran, dort werdet ihr ihn sehn." Marcus weiss ganz gut „die Zwölf" zu sagen, wo er nur sie meint. Matthäus aber hat nur an diese denken wollen: darum lässt er infolge jenes Auftrages ausschliesslich „die elf Jünger", nicht einmal die Frauen mit nach Galiläa reisen. Natürlich! denn es gilt den Bestand der christlichen Kirche, ihres Regiments und ihrer

Institute auf die Autorität der intimsten Schüler des Herrn zu gründen.

Bekanntlich wurde die von der Kirche aufgestellte Autorität als „die zwölf Apostel“ bezeichnet. Daher kann man fragen, ob Matthäus das durch den Abfall des Judas unvollzählig gewordene Collegium nicht vorher hätte ergänzen müssen, berichte doch auch der Interpolator des Korintherbriefs, Jesus sei „den Zwölfen“ erschienen. Auf diese Frage antworten wir: wenn der Evangelist von einer solchen Ergänzung überhaupt etwas gewusst hat, so giebt sich darin, dass er sie nicht vorhergehn lässt, ein Verständniss für die Logik der kirchenpolitischen Fiction kund. Die hohe Autorität war den Häuptern der jerusalemischen Urgemeinde beigemessen worden, weil man annahm, dass eben sie und sie allein im vertrautesten, unmittelbaren Verkehr mit Jesus zur Zeit seines Erdenwandels gestanden hätten. Nach dieser Ansicht, von der erst Lukas wieder abweicht,[1] konnte letzteres doch nur von deren elf behauptet werden, da der Judas ja dem engsten Jüngerkreis angehört hatte und abgefallen war. Mochte nun auch angenommen werden, dass der Ersatzmann des Judas durch die engste Verbindung mit den Andern an Wissen und Würde jenen gleich geworden sei, so beruhte doch nach der Voraussetzung die massgebliche Instanz des Collegiums der zwölf Apostel lediglich auf der durch diesen Kreis repräsentierten unmittelbaren Jüngerschaft des Herrn. Matthäus hatte also guten Grund, nur an diese zu denken, als er die Erscheinung beschrieb, durch welche die von der Kirche aufgestellte Autorität ausgezeichnet sein sollte. — Allerdings hätte er mit Rücksicht auf dieses Motiv nicht so ausdrücklich von den „elf“ Jüngern zu reden brauchen: im gemeinen Ausdruck hätte der zwölfte Mann wohl auf den Pass der übrigen Mitglieder des Collegiums mitreisen können. Allein, er schrieb ja Geschichte: wer die evangelische Geschichte schrieb, musste dem im Verlauf derselben bereits Mitgetheilten und den dadurch entstandenen Modificationen der Vorstellung Rechnung tragen. Demgemäss ist auch bei Lukas

[1] Wie in unserm nächsten Capitel zu zeigen ist.

und Johannes die Anzahl der Apostel, welche den Erscheinungen anwohnten, bestimmt angegeben.[1]

Uebersehn wir noch einmal die Schilderung des Matthäus, so finden wir darin nichts, was für historisch überliefert gelten könnte, als nur die aus dem Evangelium des Marcus entlehnte Voraussetzung, dass der auferweckte Heiland in Galiläa erschienen sei.

[1] Das Gesagte gilt natürlich nur von solchen Darstellungen, die nach einem umfassenden Plan gearbeitet sind, wodurch der Zusammenhang aller Theile bedingt ist. Es gilt nicht von einem gedankenlosen Machwerk, wie dem Evangelium Petri, wo zwischen der Erzählung von den Frauen bei dem Grabe und einer Erscheinungsgeschichte nach Joh. 21 geschrieben ist:

> Es war aber der letzte Tag der Ungesäuerten Brote, und Leute in grosser Zahl gingen aus [Jerusalem], indem sie nach ihren Häusern zurückkehrten, da das Fest beendigt war. Wir aber, die zwölf Jünger des Herrn, weinten und trauerten, und trauernd über das, was sich zugetragen, entfernte sich jeder nach seinem Haus.

Dass diese Schrift von dem Verrath des Judas nichts enthalten habe, ist nicht anzunehmen, da ihr Verfasser die kanonischen Evangelien (und noch ein unbekanntes) in allen Stücken geplündert hat. Mit Sicherheit lässt es sich freilich nicht sagen, da das aus einem koptischen Grabe ans Licht gezogene Fragment parallel zu Matth. 27, 24, wo Pilatus sich die Hände wäscht, anfängt, und wir nichts weiteres davon besitzen. Man sehe U. Bouriant, Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique française du Caire, tome IX, fasc. 1, Paris 1892 (Le Roux) und Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1892 (XLIV). — Den planlosen Charakter des Werks mögen drei Beispiele kennzeichnen. Nach dem Tod Jesu klagen und trauern die Jünger „Nacht und Tag bis an den Sabbat“. Sterbend ruft Jesus: Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen! — dennoch erfolgt in dem Augenblick, da der abgenommene Leichnam die Erde berührt, das Erdbeben. In der Nacht zum Sonntag steigt Jesus aus dem Grabe in den Himmel, obgleich er bereits nach jenen Worten am Kreuz aufgenommen worden ist — *καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη* — natürlich auch schon in den Himmel, vergleiche Marc. 16, 19; Luk. 9, 51; Act. 1, 2. 11. 22; 1 Tim. 3, 16.

VII

Erscheinungen des Auferstandenen nach Lukas

Jesus erscheint zwei Jüngern unterwegs

Luk. 24, 13—35.

Dem bereits erörterten Plane des Lukas gemäss sind die Jünger nicht nach Galiläa beschieden worden und bleiben sie einfach in Jerusalem. In dieser Stadt und ihrer Umgebung sollen am Tage der Auferstehung mehrere Erscheinungen Jesu stattgefunden haben.

Wir erinnern uns, dass Lukas den drei Frauen, die am Ostermorgen das Grab besuchten, die übrigen Frauen, welche mit Jesus aus Galiläa gekommen waren, beigesellt hat [1]. Ebenso erscheinen bei ihm die elf Jünger, denen jene die Osterbotschaft bringen, mit andern Männern zusammen, die als „alle Uebrigen" und „deren Umgebung" [2] bezeichnet werden. Aus diesem Kreise sollen zunächst zwei, die nicht zu den elf gehörten, Jesus gesehen haben. Nur einer von ihnen wird namhaft gemacht: er soll Kleopas geheissen haben.[3]

Die Beiden, erzählt Lukas, waren im weitern Verlauf des dritten Tages nach der Kreuzigung unterwegs von Jerusalem

[1] Luk. 23, 49. 55; 24, 1. 10. — Cap. 24, 22 *γυναῖκές τινές ἐξ ἡμῶν*.

[2] Vers 9 *πάντες οἱ λοιποί*. Vers 33 *οἱ σὺν αὐτοῖς*.

[3] Der andere nach Origenes Simon (dazu in Vs. 34 cod. D *λέγοντες*, unhaltbar, da auch Kleopas den Herrn gesehn hatte), nach Ambrosius und Italahandschriften Ammaon. Andere Vermuthungen (Nathanael, der Evangelist Lukas) hat Tischendorf zu der Stelle nachgewiesen.

nach einem sechzig Stadien weit entfernten Dorfe Emmaus[1] und sprachen mit einander über die jüngsten Begebenheiten.

> Da kam Jesus selbst herzu und ging mit ihnen; ihre Augen aber wurden gehalten, sodass sie ihn nicht erkannten.

Jesus fragt sie nach dem Inhalt ihres Gesprächs, stellt sich auch auf die Gegenfrage des Kleopas, ob er der Einzige in Jerusalem sei, der nicht wisse, was sich zugetragen, unwissend und erfährt dann aus beider Mund von Jesus dem Nazarener, der vor Gott und dem ganzen Volk ein in That und Wort gewaltiger Prophet gewesen sei, von dem sie gehofft haben, dass er Israel erlösen werde; doch sei er auf Anstiften der Volksobern nun schon vor zwei Tagen gekreuzigt worden. Auch theilen sie mit, wie in der heutigen Morgenfrühe die Frauen das Grab leer gefunden und eine Erscheinung gehabt haben wollen von Engeln, welche sagen er lebe; darauf seien auch etliche von den Männern hingegangen und zurückgekehrt mit der Nachricht, dass der Herr nicht mehr im Grabe. — Die beiden Wanderer, deren Haltung[2] und Rede bekundet, dass

[1] Es ist bis jetzt nicht gelungen, den Ort zu identificieren. Bei Josephus ist Bell. Iud. VII, 6, 6 ein Ἀμμαοῦς nach zweifelhafter Lesart entweder 60 oder 30 Stadien von Jerusalem entfernt. Die sinaitische Bibel giebt hundertundsechzig anstatt 60 Stadien an, vielleicht mit Rücksicht auf jenes Emmaus, welches 1 Makk. 3, 40. 57 genannt ist und 176 Stadien weit von Jerusalem lag: doch ist dies nach Josephus (Arch. XIV, 11, 2) nicht ein Dorf, sondern eine bedeutende Stadt, nämlich „die mächtigste“ von vieren.

[2] Nach 24, 17 zeigten sie sich σκυθρωποί. Ueber die verschiedenen Lesarten (א B καὶ ἐστάθησαν σκυθρ., L καὶ ἔστησαν σκυθρ., A καὶ ἔσται σκυθρ., D blos σκυθρωποί) vergleiche man Holwerda, D. Harting und van de Sande Bakhuyzen, der a. O. Seite 175 f. das von jenen Vorgebrachte kurz zusammenfasst. Da keine von den handschriftlichen Lesarten die ursprüngliche sein kann, empfehle sich die Vermuthung Harting's, nach welcher Lukas geschrieben hatte καὶ ἐς τί ἐστε σκυθρωποί. Der Scribent des Archetypus unserer handschriftlichen Ueberlieferung habe beim Abschreiben von εστιεστε die Hälfte weggelassen, vielleicht weil er glaubte, es sei hier ein Wort doppelt geschrieben; aus Vorsicht jedoch etwas Raum offen gelassen, den dann spätere auf's gerathewohl ausfüllten. — Allein, erstlich schreiben nach dem Zeugniss der Handschriften die neutestamentlichen Autoren ohne Ausnahme εἰς, nicht ἐς. Sodann bedeutet εἰς τί nur als Hebraismus für לָמָּה zuweilen „warum“, siehe Marc. 15, 34 und z. B. Jesaja 58, 3 bei

sie nicht wissen was sie zu dem Allen meinen sollen, werden jetzt von dem Unerkannten angeredet. Er tadelt ihr mangelhaftes Verständniss der Propheten, denen zufolge der Messias habe leiden müssen, bevor er in seine Herrlichkeit eingehe, und dann nimmt er mit ihnen die Propheten durch, von Moses an, und erklärt ihnen das ihn selber Betreffende in allen Schriften.

Das Weitere verdient, nicht paraphrastisch und auch ohne Kürzung wiedergegeben zu werden. Wir können der schönen Uebersetzung Weizsäcker's bis auf ein Geringes folgen:

Und sie näherten sich dem Dorfe, wohin sie gingen, und er liess sich an, als wollte er weitergehn. Und sie nöthigten ihn: bleibe bei uns, denn es will Abend werden und schon neigt sich der Tag. Und er ging hinein[1], bei ihnen zu bleiben. Und es geschah, da er mit ihnen zu Tische sass, nahm er das Brot, segnete, brach und gab es ihnen. Ihnen aber wurden die Augen geöffnet, und sie erkannten ihn: und er ward unsichtbar vor ihnen.[2]

Und sie sprachen zu einander: brannte uns nicht das Herz[3], wie er zu uns redete unterwegs, wie er uns die Schriften aufschloss?

Und sie standen auf zur selben Stunde und kehrten zurück nach Jerusalem, und fanden die Elf und ihre Genossen versammelt, die sagten: der Herr ward in der That auferweckt und ist dem Simon erschienen! Und sie erzählten was auf dem Wege geschehen, und wie er von ihnen an dem Brotbrechen erkannt wurde.

Aquila (in Field's Ausgabe der Hexapla). Man kann mit Holwerda sich damit begnügen, die Corruption zu constatieren: im Text ist sicher ausgesagt, dass die Jünger eine verstörte Miene zur Schau trugen.

[1] Nach Vers 28: in das Dorf. Der Eintritt in eine Wohnung wird nachher einfach vorausgesetzt.

[2] Eigentlich: von ihnen hinweg.

[3] Codex D und Italahandschriften haben in „war nicht unser Herz brennend“ für „brennend“: bedeckt, verblendet oder betäubt; nämlich κεκαλυμμένη anstatt καιομένη, lateinisch: coopertum, excaecatum, obtusum, natürlich weil sie den Herrn nicht schon auf dem Wege erkannt hatten.

Es ist fast schade, bei einer so fein empfundenen Erzählung die trockene Frage, ob der Inhalt sich wohl wirklich zugetragen habe, zu erörtern. Schon durch ihre Anmuth ist sie als Dichtung gekennzeichnet; die gemüthvolle Schilderung bekundet noch einmal den Genius des Lukas in seinen besten Stunden. Ein alttestamentliches Motiv scheint in der Nöthigung mit dem Hinweis auf die Neige des Tages zu walten: die Worte sind fast die nämlichen, mit welchen jener Levit im Buch der Richter von dem Vater seines untreuen Kebsweibes genöthigt wird [1]. Ganz märchenhaft ist, dass die beiden Jünger ihren Herrn während der Wanderung nicht erkannt haben sollen. Es heisst: ihre Augen wurden gehalten, aber die Ohren müssten ihnen ebenfalls in einem Bann befangen gewesen sein, da sie doch seine Stimme hören und er erst fragend, dann unterrichtend, eine lange Zeit mit ihnen redet. Was ist überhaupt auch dies „gehalten werden“ der Sehorgane anders als ein ins Gebiet der Zauberei gehöriger Begriff? [2]

Jesus erscheint den Jüngern zu Jerusalem

Luk. 24, 36—53. Act. 1, 1—14.

Aus der Geschichte von den zwei Jüngern, denen der Herr unterwegs und in Emmaus erschienen, hat Lukas damit, dass er sie nach Jerusalem zurückkehren und ihr Erlebniss den hier versammelten Jüngern erzählen lässt, bereits in die jetzt folgende eingeleitet. Er fährt nun fort:

[1] Vers 29: *πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα.* Dazu Iudic. 19, 8. 9, wo das *κλίνειν* und Abnehmen des Tages *εἰς τὴν ἑσπέραν*, der sehr unsichere Text aber auch hebräisch zu vergleichen ist.

[2] Vers 16: *οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο.* — Die Mandäer erzählen von dem falschen Messias (Jesus Christus): „An dem Ort, da der Messias steht, hält er die Augen [der Leute] und verbirgt den Glanz der Sonne und spricht zur Sonne: Verbirg deinen Schein! Aber sie verbirgt ihn nicht, und er macht [nur] durch Zauberkunst Dunkelheit an dem Ort, da er steht, und spricht [dann] zu euch: Seht, ich habe zu der Sonne gesprochen, und sie hat ihren Glanz verborgen; denn ich bin Gott der Erlöser!“

Da sie aber hiervon sprachen, stand er mitten unter ihnen.[1] Sie aber, erschreckt[2] und von Furcht ergriffen, glaubten einen Geist zu sehn. Und er sprach zu ihnen: Was seid ihr bestürzt, und warum steigen Gedanken[3] auf in eurem Herzen? Seht meine Hände und meine Füsse an, dass ich es selbst bin.[4] Betastet mich und seht [es ein]: weil ein Geist nicht Muskeln[5] und Knochen hat, wie ihr an mir erblickt.[6]

Da sie aber noch nicht glaubten[7] und sich verwunderten, sagte er zu ihnen: Habt ihr etwas zu essen hier? — Sie aber reichten ihm ein Stück gebratenen Fisch,[8] und er nahm es und ass vor ihren Augen.[9]

Diese Erzählung enthält nur zweierlei. Sie geht aus von der Vorstellung, dass der Auferstandene plötzlich erscheint, erblickt wird ohne dass man ihn hat kommen sehn, und verläuft in Demonstrationen der leibhaftigen Realität der Erscheinung. — Beachten wir, dass die älteste evangelische Notiz über das Erscheinen Jesu nach seinem Tode den Jüngern nur ein Erblicken zusagt, nämlich die Engelbotschaft in der Ostermorgengeschichte:

[1] Zusätze: „und sagte zu ihnen: Friede sei euch“ (western noninterpolation) und noch: „ich bin es, habt keine Furcht“ stammen aus Joh. 20, 19 und 6, 20.

[2] πτοηθέντες. Cod. vat. θροηθέντες, cod sin. φοβηθέντες. — Πτοεῖσθαι im Neuen Testament nur noch einmal und zwar ebenfalls bei Lukas, Cap. 21, 9.

[3] Oder „Zweifel“, eigentlich „Ueberlegungen“ διαλογισμοί.

[4] αὐτός steht lose im Text: vielleicht von dem Schreiber des Archetypus aus Versehen übergeschlagen und am Rande beigeschrieben gewesen.

[5] Mit Irenaeus, D, ℵ und Tischendorf lese ich σάρκας anstatt des gewöhnlicheren Singulars σάρκα.

[6] Zusatz: „und da er dies gesagt hatte, zeigte er ihnen seine Hände und Füsse“: western non-interpolation aus Joh. 20, 20.

[7] Zusatz „vor Freuden“ — ἀπὸ τῆς χαρᾶς ist mit Rücksicht auf das freudige Bekenntniss in Vers 34 zugesetzt, passt aber nicht zu dem Verlaufe dieser Scene selbst, in welchem der Unglaube aus aufkommenden διαλογισμοί erklärt wird. Ohne feste Stelle im Text.

[8] Zusatz „und von Bienen-Honigwaben“ fehlt schon bei Clemens Alexandrinus, Origenes und in den besten Handschriften.

[9] Zusatz „und das Uebrige gab er ihnen“ nur in späteren Documenten.

„er zieht euch voran nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen“, dass aber Lukas nicht allein die Ortsangabe, sondern den ganzen Satz unterschlagen hat, so dürfen wir schon fragen, ob er nicht willkürlich über das blosse Sehn hinausgegangen sei. — Sollte nicht der Evangelist, der seine Geschichte Jesu zum Erweis der christlichen Lehre schrieb, den Schwachgläubigen unter den Katechumenen einen Spiegel haben vorhalten wollen? Wenn in dem Kreis, für den er sein Buch bestimmt hatte, der Argwohn laut geworden war, dass die Zeugen der Auferstehung nur ein Phantasma[1] oder etwa nur den Geist des am Kreuz Verstorbenen gesehn haben möchten, so konnte er dem nicht besser begegnen als dadurch, dass er die Glaubensschwäche schon im ersten Jüngerkreise zur Darstellung brachte und der Erscheinungsgeschichte solche Züge einverleibte wie das Vorzeigen der wunden Gliedmassen seitens des Auferstandenen und sein Essen vor den Augen der Versammelten, wodurch aller Zweifel jener Art ausgeschlossen erschien. Dass der besagte Argwohn in der Umgebung des Lukas wirklich vorkam, zeigt sich daran, dass er ihn noch einmal angreift, nämlich in der Apostelgeschichte da wo Petrus nach seiner wunderbaren Befreiung aus dem Gefängniss zu den versammelten Freunden kommt: wenn die Magd ihn anmeldet, meinen diese zuerst, es sei wohl nur „sein Engel“, den sie gesehn habe.[2] Demnach hat Lukas erst mit jenem freudigen „der Herr ist thatsächlich auferweckt worden“ den Jüngerglauben gekennzeichnet, wie er sein soll; mit den ängstlichen Bedenken in dieser Scene aber dem Kleinglauben, wie er nur zu häufig vorkommen mochte, Rech-

[1] Im markionitischen Lukastext hat in Vers 37 anstatt *πνεῦμα* gestanden *φάντασμα*. So steht auch in unserm Codex cantabrigiensis. Man vergleiche, wie Marc. 6, 49 und Matth. 14, 26 die Jünger den auf dem Meer wandelnden Herrn für ein *φάντασμα* halten, und wie in den Acta Pilati, wo die erste Erscheinung dem Josef von Arimathäa zu Theil wird, auch dieser erzählt: *ἐδόκουν* (Var. *ἐνόμισα*) *φάντασμα εἶναι* (Tischendorf, Evangelia Apocrypha, Lips. 1853, pag. 254).

[2] Cap. 12, 15. — Ob Lukas auch die „doketische“ Irrlehre im Auge habe, dass vor der Kreuzigung Christus von seinem Leib geschieden sei? Wir wollen nur bemerken, dass es zur Erklärung der lukanischen Dichtung dieser Annahme nicht bedarf. Uebrigens vgl. Weisse, Evang. Gesch. II, 389 ff.

nung getragen. Er kommt ihm entgegen und reicht ihm die Krücken.[1]

Die Erzählung des Lukas ist noch nicht zu Ende. Sie setzt sich fort in einer Ansprache, die Jesus sogleich, nachdem er den Fisch gegessen, folgen lässt. Er erinnert an früher (nach Vers 6 in Galiläa) gehaltene Reden, in welchen er auf Grund des Gesetzes, der Propheten und der Psalmen ihnen alles vorhergesagt habe, was jetzt in Erfüllung gehe. Er öffnet ihnen den Verstand, sodass sie selber einsehn, wie bereits geschrieben stehe, dass der Messias leide und am dritten Tage von den Todten auferweckt werde; ja auch, dass auf seinen Namen eine Busspredigt zum Sündenerlass ergehe an alle Völker, anfangend von Jerusalem.[2] Die Jünger sollen als Zeugen dieser Dinge auftreten, vorläufig jedoch in der Stadt (Jerusalem) sitzen bleiben, bis dass eine Kraft aus der Höhe über sie gekommen sein werde. Diese Kraft wird als der von Gott verheissene Prophetengeist angedeutet, den Jesus auf sie herabsenden werde: es ist natürlich der Heilige Geist, dessen Ausgiessung besonders durch den Propheten Joël vorher verkündigt ist.[3]

Jetzt kommt der Schluss:

> Er führte sie aber [hinaus] bis gegen Bethanien, und hob die Hände auf und segnete sie (*εὐλόγησεν αὐτούς*). Und es geschah, indem er sie segnete (*ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτούς*), schied er von ihnen.
>
> Und sie ihrerseits kehrten um nach Jerusalem mit grosser Freude und waren allezeit im Tempel Gott lobend (*αἰνοῦντες τὸν θεόν*).

So der von Augustinus in seiner Schrift über die Einheit der Kirche, dem cambridger Uncialcodex (D) und fünf Italahandschriften bezeugte abendländische Text. Sonst ist fast allgemein überliefert, was sich folgendermassen in der vaticanischen Bibel (B) findet:[4]

1° nach „schied er von ihnen" der Zusatz „und ward emporgetragen in den Himmel": dies fehlt auch in der

[1] Erst der Compilator des längeren Marcusschlusses fügt zur Nachhülfe den scharfen Tadel hinzu.

[2] Der syntaktische Fehler in den Schlussworten (*ἀρξάμενοι*) ist auf Rechnung des Lukas zu setzen. Auch in Vers 27 steht *ἀρξάμενος* ungenau.

[3] Nach Act. 2, 16 ff.

[4] Das Nähere sehe man bei Tischendorf oder Westcott and Hort.

sinaitischen Bibel; dagegen findet sich's in einer andern Schrift des AUGUSTIN.

2[0] hinter „Und sie ihrerseits" der Zusatz „nachdem sie sich ihn anbetend niedergeworfen hatten".

3[0] anstatt *αἰνοῦντες τὸν θεόν*: *εὐλογοῦντες τὸν θεόν*. Die meisten Handschriften haben beide Participia, durch *καί* verbunden, d. h. die beiden Lesarten neben einander gesetzt. Da die Differenzpunkte so nahe beisammen liegen, erscheint unstatthaft, beide Texte mit einander zu vermischen: die drei Lesarten des D sind zusammen gegen die drei des B abzuwägen.

Nun lässt die erste sich mit guten Gründen angreifen und vertheidigen. Man kann sagen: die Worte „und ward emporgetragen in den Himmel" sind aus dem echten Text entfernt worden, weil die Himmelfahrt nach diesen Worten schon am Tag der Auferstehung stattzufinden scheint, während die Apostelgeschichte sie ausdrücklich erst vierzig Tage später erfolgen lässt. Lukas hat in seinem später geschriebenen zweiten Buch seiner ersten Angabe widersprochen: diesen Widerspruch hat man durch die Ausmerzung hier schlichten wollen. — Darauf ist zu entgegnen: Ein Widerspruch ist allerdings vorhanden, jedoch nicht sowohl durch die Worte „und er ward aufgehoben in den Himmel", als vielmehr dadurch, dass der Abschied Jesu von den Seinen schon am ersten Tage erzählt wird, während in der Apostelgeschichte Jesus erst nach vierzig Tagen von seinen Jüngern geschieden ist. Der Widerspruch war also nicht durch die Ausstossung jener Worte zu heben: zu dem Zweck hätte man am Eingang von Vs. 50, wo es heisst „Er führte sie aber hinaus" die Worte „nach vierzig Tagen" einfügen müssen.

Zweitens kann man sagen: Wie von den Jüngern mitgetheilt wird, wohin sie gingen, so dürfte der Evangelist auch mitgetheilt haben, wo Jesus geblieben sei. — Allein, das Bedürfniss, wie jenes so auch dieses anzugeben, kann auch erst dem Interpolator gekommen sein, der dadurch zur Einschiebung des Zusatzes veranlasst wurde. Und wenn der Verfasser selber erst den Heimgang Jesu in den Himmel und darauf die Heimkehr der Jünger nach Jerusalem hätte berichten wollen, so würde er den Satz, in welchem letzteres geschieht, nicht mit dem einfach verbindenden „und", sondern mit einer den Gegensatz ausdrückenden Partikel (*δέ*) angereiht haben.

Der zweite Zusatz ist vollends als eine Interpolation zu erklären. Bei Matthäus ist zweimal eine Adoration des Auferstandenen berichtet. Wer nun jenes Evangelium kannte und im Gedächtniss hatte, vermisste diesen Erweis der Ehrfurcht in dem des Lukas. Die Abschiedsscene hier schien eine Parallele zu der Scene auf dem Berg, mit welcher das Matthäusevangelium abschliesst: somit bekundet das eingeschobene „nachdem sie ihn angebetet hatten“ [1] nur den Eifer eines wohlmeinenden Harmonisten.

Die dritte Differenz spricht ebenfalls zu Gunsten des abendländischen Textes. Αἰνεῖν ist in diesem Zusammenhang ein neues Wort, εὐλογεῖν schon zweimal vorgekommen. Letzteres war dadurch den Scribenten geläufig geworden, sodass leicht genug anstatt des synonymen αἰνεῖν noch ein drittes Mal εὐλογεῖν aus der Feder fliessen konnte, wenn einer zufälliger Weise eben hier sich den Wortlaut des Textes nicht so genau wie den gedankenmässigen Inhalt gemerkt hatte.

Wir lesen also den Text, wie wir ihn oben übersetzt haben. Indessen ist auch in dieser Fassung unverkennbar, dass der Evangelist, als er die Abschiedsscene schrieb, an ein weiteres Zusammensein des Herrn mit seinen Jüngern nicht gedacht hat. Betrachtet er doch schon in dieser Ostergeschichte die Zeit des Zusammenseins als eine, die der Vergangenheit angehört: laut Vers 44, wo er Jesus in den Mund giebt „als ich noch mit (oder „bei“) euch war.“ Auch ist die Trennung — so feierlich: „indem er sie segnete, schied er von ihnen“ — offenbar die endgültige, und setzt die Mittheilung, wie die Jünger sich seitdem in freudiger Erwartung der verheissenen Gotteskraft zu Jerusalem und im Tempel aufhielten, deutlich voraus, dass jetzt, wenn überhaupt noch etwas, zunächst die Herabkunft jener Kraft zur Darstellung gelangen sollte. —

Später, nach Vollendung des Evangeliums, hat Lukas sich eines andern besonnen: die Apostelgeschichte hebt nicht mit der Ausgiessung des Geistes an, sondern mit einer kaum verschleierten Zurücknahme der im Evangelium beschriebenen Abschiedsscene, die durch eine andere ersetzt wird. Vierzig Tage lang soll der Auferstandene noch mit den auserwählten

[1] προσκυνήσαντες αὐτόν vergl. Matth. 28, 17 [αὐτὸν] προσεκύνησαν.

Aposteln verkehrt, gegessen und getrunken haben, zum belehrenden Gespräch über die Angelegenheiten des Gottesreiches mit ihnen und andern zusammengekommen sein.[1] Zuletzt giebt er den auf dem Oelberg um ihn versammelten Galiläern noch Auskunft auf die Frage, wann er Israel wieder zur Herrschaft bringen werde: die Zeit ins Unbestimmte hinausschiebend, wiederholt er den am Schluss des Evangeliums gegebenen Missionsauftrag nebst der dazu gehörigen Verheissung des Geistes, und fährt vor den Augen der Versammelten empor, dem Himmel zu, bis eine Wolke ihn aufnimmt. — Ihren Grund hat diese Neuerung in einem Bestreben, welches zwischen dem Abschluss

[1] Act. 1, 3; 10, 41. — Zu dem συναλιζόμενος Act. 1, 4 ist nicht zu übersehen die Erörterung von van de Sande Bakhuyzen a. O. 201—205. Hatte bereits Franz Overbeck in seiner Bearbeitung des de Wette'schen Commentars bemerkt, dass die Bedeutung „zusammen essen" für συναλίζεσθαι sich aus den von Meyer dazu angezogenen Stellen nicht entnehmen lasse, auch abgesehen von den unsichern Texten, Bakhuyzen urtheilt ebenso und giebt dazu unter Anführung der betreffenden Stellen den Nachweis. Während jedoch Overbeck sich trotzdem herbeilässt, die falsche Etymologie der griechischen Väter auch dem Lukas zuzuschreiben (Theophylakt συνηλίζετο· τοῦτ' ἔστι κοινωνῶν ἁλῶν κτἑ, danach der buchstäbliche Syrer, man sehe Tischendorf's Apparat z. d. St.), ist Bakhuyzen der Meinung, dass diese erst durch Act. 10, 41 veranlasst sei. Aus Clem. Hom. 13, 4 und namentlich aus Manethonis apotelesmatica V (VI) 339, wo „zusammen essen" gar nicht passt, gehe hervor, dass dem Medium συναλίζεσθαι, wozu man ἐντέλλεσθαι und ῥύεσθαι vergleiche, im Spätgriechischen die Bedeutung „mit jemandem zusammensein" „— Verkehr haben" eigne: in dieser werde auch Lukas es angewandt haben. So sei es fast gleichbedeutend mit dem Prov. 22, 24 vorkommenden συναυλίζεσθαι, womit es ja auch handschriftlich verwechselt worden. Zu dieser Meinung stimmt, dass συναλίζεσθαι bei Manetho, wo der Text durch das Metrum gesichert ist, auch nicht mehr einen Plural oder ein Collectivum zum Subject hat. Es ist ja dort von einem weiblichen Individuum ausgesagt: πῆμα λυγρῷ γαμέτῃ συναλιζόμενον κακοήθες, etwa: „ein boshaftes Hauskreuz mit einem elenden Ehemann zusammenwohnend". Persönliches πῆμα auch sonst, vergl. Passow sub voce. — Die von Hemsterhuis vorgeschlagene Textverbesserung συναλιζομένοις ist also überflüssig. — Woher aber rührt die seltsame Lesart des Cantabrigiensis συναλισκόμενος, die der zweite Corrector noch in συναλισγόμενος verändert hat? Mit Recht wird hier Michelsen συμμισγόμενος erkannt haben, — und auch dies kann der ursprüngliche Text sein (Studiën VII, Seite 163).

des ersten und der Inangriffnahme des zweiten Buches bei Lukas erwacht und erstarkt sein muss: in dem Bestreben, welches wir auch bei Matthäus wirksam gefunden haben und das darauf abzielt, für die Ordnungen der Kirche (diese „Angelegenheiten des Gottesreichs") die autoritative Grundlage zu schaffen. Was in den Evangelien nirgends erwähnt ist, das soll der Herr nach seiner Auferstehung in besonderen Belehrungen den Aposteln mitgetheilt haben. Schon die Bemessung des Zeitraumes auf vierzig Tage deutet darauf hin. Vierzig Tage hat einstens Moses auf dem Berg verweilen müssen, um das Gesetz entgegenzunehmen: hier giebt nun Jesus während ebensovieler Tage die Belehrung über das Reich Gottes. Die Bezugnahme auf die Gesetzgebung ist um so gewisser, als sie ihr Analogon hat in der jüdischen Vorstellung, wie nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil Ezra das verlorene Gesetz Moses' fünf Schreibern dictiert, es also neu gegeben haben soll: auch das nimmt vierzig Tage in Anspruch; und wie die vierzig Tage Jesu mit seiner Himmelfahrt endigen, so heisst es auch von jenem zum Schluss: „und darauf ist Ezra aufgenommen und hinweggeführt worden in den Aufenthaltsort deren, die ihm gleichen". [1]

Im Evangelium hat Lukas die Aufnahme des Heilandes in den Himmel ebensowenig beschrieben wie die Auferweckung und sein Hervorkommen aus dem Grabe. Solche Thatsachen sind in der ältesten Evangeliendichtung, wie noch bei Matthäus, nicht geschildert worden, sondern nur vorausgesetzt als „hinter den Kulissen" vor sich gehende Ereignisse. — In der Apostelgeschichte aber betont Lukas, dass die Himmelfahrt gesehen

[1] Die Stelle aus dem Vierten Buch Esra möge hier stehn, nach G. Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen. — Zweite Abtheilung, Tübingen 1863, Cap. XIV:

XIV, 25 [Uriel sagt zu Ezra]: vadens congrega populum et dices ad eos, ut non quaerant te diebus XL. Tu autem praepara tibi buxos [multos] et accipe tecum Saream, Dabriam, Salemiam, [Elchanam] et Asiel, quinque hos qui [periti] sunt ad scribendum velociter.

46—48 [et mansuerunt ibi XL dies et scribebant interdiu], nocte autem manducabant panem. ego autem per diem loquebar et per noctem non tacebam

49 et tunc Esdras susceptus est et abductus in regionem eorum, qui sicut ipse sunt

worden sei.[1] Es ist gar nicht unwahrscheinlich, sondern eine zutreffende Erklärung dieses Umschwunges, dass ihm unterdessen vor die Seele getreten war, wie im Alten Testament die Uebertragung des Geistes des Propheten Elias auf seinen Schüler, den Elisa, zur Bedingung hat, dass dieser seinen Meister auffahren sehe[2]: daraus kann Lukas oder irgend ein Berather des Evangelisten geschlossen haben, es müssten auch die Jünger Jesu Augenzeugen seiner Himmelfahrt gewesen sein. Die ältere Auffassung findet sich noch in der Epistel des Barnabas, wo es Cap. 15 heisst:

> Darum auch begehen wir den achten [Tag] als Freudentag, da an ihm Jesus sowohl von den Todten auferstanden, als, nachdem er erschienen, in die Himmel emporgestiegen ist.[3]

Noch einmal schwebt die sinaitische Gesetzgebung dem Lukas vor, nämlich bei der Ausgiessung des Geistes am Pfingsttag. Für seine Darstellung derselben im zweiten Capitel der

[1] Act. 1, 9 *καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη, καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.* Das *βλεπόντων αὐτῶν* fehlt freilich, und zwar keineswegs durch unwillkürliche Auslassung, im Cantabrigiensis, wo die Stelle lautet: *καυτα εἰπόντος αὐτοῦ νεφέλη ὑπέβαλεν αὐτὸν καὶ ἀπήρθη ἀπὸ ὀφθαλμῶν αὐτῶν,* et cum haec dixisset nubes suscepit eum et leuatus est ab oculis eorum. Dieselbe Lesart liegt der thebaischen (sahidischen) Uebersetzung zu Grunde, und nach ihr auch hat der Kirchenvater Augustin den Text mehrfach citiert (jedoch einmal, de Unit. eccl. cap. 29, den gewöhnlichen Text). Sie besagt, dass Jesus nach der letzten Zusammenkunft von einer Wolke eingehüllt und weggenommen wurde, wogegen der recipierte Text ihn bis zu einer gewissen Höhe auffahren und dann erst in der Wolke verschwinden lässt. Jenem Text entspricht die Beschreibung in den Acta Pilati: eine Wolke überschattet Jesus und seine Jünger, sie führt ihn in den Himmel empor (*ἀνήγαγεν αὐτόν*), während die Jünger auf ihrem Angesicht auf der Erde liegen (Tischendorf l. c. pag. 260); die Echtheit des andern Textes ist jedoch verbürgt durch die Aussage Justin's, des Märtyrers, Apol. I, 50 *εἰς οὐρανόν ἀνερχόμενον ἰδόντες*, wo der Zusammenhang unverkennbar auf Act. 1 zurückweist.

[2] Man vergleiche die Erzählung im 2. Buch der Könige, Cap. 2. Schon Strauss hat darauf aufmerksam gemacht, im Leben Jesu f. d. d. V. Seite 618.

[3] *[τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην] ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς.*

Apostelgeschichte haben die jüdischen Fabeln über jenes Ereigniss das Muster abgegeben: dies gilt speciell für die Weise, auf welche er das Zungenreden, von dessen Vorkommen in der alten Kirche ihm etwas bekannt geworden war, vorstellt. Man darf vermuthen, dass lediglich der erste Korintherbrief des Paulus ihm die Kunde übermittelt und er die dort im zwölften und vierzehnten Capitel enthaltenen Andeutungen gründlich missverstanden habe. Um zum Ausdruck zu bringen und festzustellen, dass Gott keinem Volk auf Erden das Gesetz vorenthalten habe, sondern nur die Völker ausser Israel es verworfen hätten, lehrte man in der Synagoge: „Jedes Wort, das aus dem Munde der Macht (= Gottes) hervorging, spaltete (zertheilte) sich in siebenzig Zungen (Sprachen)“ und: „die Eine Stimme wurde in siebenzig Stimmen zertheilt, damit alle Völker es hören möchten; und jedes Volk hörte die Stimme Gottes in seiner Sprache.“ [1] Das Pfingstfest hatten die Schriftgelehrten zu einer Erinnerungsfeier an die Gesetzgebung auf dem Sinai gemacht. [2] Damals war die Theokratie begründet worden: Lukas hat ihre Erneuerung durch die Gemeinde des Neuen Bundes auf denselben Tag angesetzt. [3]

[1] Die Stellen, erstere im Talmud, Schabbat fol. 88b, letztere im Midrasch Schemôt rabbâ cap. 5 bei Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, Lpz. 1880 (= Die Lehren des Talmud, 1886) Seite 20. Man versäume nicht, dazu M. Joël, Blicke u. s. w. I, Seite 53 f. zu vergleichen.

[2] Allerdings ist diese historische Beziehung des Erntefestes nicht früher als im babylonischen Talmud sicher bezeugt; daselbst Pesachim fol. 68b. Doch hat sie ihren Grund in der Zeitbestimmung Exod. 19, 1; und in dem Buch der Jubiläen ist sie vielleicht bereits enthalten, mindestens aber angebahnt. Denn hier wird das Wochenfest dargestellt als dem Noah befohlen „zum Gedächtniss an die Erneuerung des Bundes“ nach der Sündfluth, Genes. 9, 9—17, und soll es vielleicht ausserdem noch der Gesetzgebung am Sinai gelten. Man vergleiche die Uebersetzung von Dr. A. Dillmann a. O. II, Seite 245.

[3] So nach Ed. Zeller, Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung, Stuttgart 1854, Seite 110. Die Parallele der Gesetzgebungs- und der Pfingstgeschichte ist schon 1841 von Matth. Schneckenburger (Ueber den Zweck der Apostelgeschichte, Bern) erkannt, seitdem auch immer allgemeiner anerkannt worden.

Gesammtansicht

Ueberblicken wir nun das Ganze der von Lukas im Evangelium erzählten Geschichte des dritten Tages, so müssen wir bemerken, dass das Capitel nicht aus einem Gusse ist. Der Evangelist hat sonst, im Uebrigen, so planmässig gearbeitet, allerlei Aenderungen, die wir in der Leidensgeschichte fanden, von langer Hand vorbereitet, dass die nachstehenden störenden Verhältnisse nicht für zufällige Mängel der Composition erklärt werden dürfen.

Beachten wir zunächst einmal das Zeitverhältniss. — Die beiden Jünger, denen Jesus unterwegs sich angeschlossen hat, kommen gegen Sonnenuntergang, das ist in der Passahzeit um sechs Uhr, bei Emmaus an, gehn in den Ort, kehren irgendwo ein und setzen sich zu Tisch. Dann erkennen sie Jesus und kehren nach Jerusalem zurück. Sechzig Stadien, ungefähr zehn Kilometer, macht man auf guter Chaussee in zwei Stunden, im Dunkeln aber und auf Wegen, wie die nach Jerusalem führenden damals gewesen sein mögen, zum Theil bergan, gebraucht man mehr. Die zwei können also kaum vor neun Uhr wieder bei den andern eingetroffen sein. Mit diesen haben sie sodann die Erlebnisse des Tages besprochen; darauf erscheint Jesus, bei dem Schein des orientalischen Lämpchens, ertheilt noch den Unterricht über die Schriften, und führt die Jünger schliesslich, bei Mondschein oder im Finstern, zur Stadt hinaus bis gegen Bethanien, wo er von ihnen scheidet — mitten in der Nacht! Das hat der Erzähler gewiss nicht alles so gemeint; dann sind aber die verschiedenen Bestandtheile des Capitels nicht im Zusammenhang mit einander entworfen worden.

Prüfen wir jetzt das logische Verhältniss. — Die aus Emmaus heimkehrenden Jünger sind im Kreis der zu Jerusalem versammelten mit den Worten bewillkommt worden:

> Der Herr ward *in der That* auferweckt und ist dem Simon erschienen!

Bald darauf haben jene auch ihr eigenes Erlebniss mitgetheilt, wie sie mit Jesus zusammengetroffen seien und wie er

Man sehe Holtzmann zu Act. 2, 1—5; Franz Overbeck's Excurs auf Seite 23—46 der 4. Auflage von de Wette's Commentar zur Apostelgeschichte (Leipzig, Hirzel, 1870), mit dem allzu vorsichtigen Schluss; Pfleiderer, *Urchristenthum*, Seite 550—554.

ihnen aus den Schriften bewiesen habe, dass sein Todesleiden seiner messianischen Bestimmung keinen Abbruch thue, dass er nur durch den Tod zu seiner Herrlichkeit eingehen könne, seine Auferstehung also ganz in der Ordnung sei. Der Freudenruf „er ist wahrhaftig auferstanden“ ist dadurch auch vor der Reflexion gerechtfertigt worden; die darin bereits geäusserte Ueberzeugung, dass Jesus lebe, noch fester begründet worden: wie können sie denn, wenn Jesus alsbald mitten unter ihnen steht, so erschrecken und zweifeln? Erst haben sie auf das blosse Zeugniss des Petrus hin geglaubt, darauf ist das Zeugniss noch durch zwei Personen bestätigt worden: und nun auf einmal trauen sie ihren eignen Augen nicht! In der Aussage über die dem Simon gewordene Erscheinung ist nicht mehr enthalten, als dass dieser den Herrn gesehn habe; jedenfalls hat sein Bericht ihnen genügt, zu behaupten, dass Jesus „in der That“ auferweckt worden sei: wie können sie denn selber nur einen Geist sehen wollen? Wie ist nach dem Allen noch vorstellbar, dass in dem Augenblick, wo sie am allerwenigsten Ursache dazu haben, Bedenken bei ihnen aufsteigen, und dass der Erschienene, um diese Bedenken zu zerstreuen, sie nicht nur einladen muss ihn ordentlich zu betrachten und ihn zu betasten, sondern auch noch ein Stück Bratfisch annehmen und vor ihren Augen verzehren muss? Würde der Evangelist, wenn er die beiden Erscheinungen sich vorher überlegt hätte, sie nicht in umgekehrter Ordnung haben folgen lassen?

Sowohl diese logische Verkehrtheit als die verdorbene Zeitrechnung erklären sich, wenn wir annehmen, dass Lukas die Geschichte von den beiden Wanderern gedichtet hat, nachdem die andere bereits geschrieben war. Da diese mit dem Ausblick auf das Auftreten der Apostel zur Gründung der Kirche endete und überhaupt dazu geschaffen war, den Schluss zu bilden, so bestimmte Lukas für die neue Erzählung, deren Motiv sich ihm aufgedrängt hatte, die Stelle zwischen der Ostermorgengeschichte und der Erscheinung Jesu im Jüngerkreis. Er berücksichtigt jene, wo er die beiden Wanderer den Bericht der Frauen erwähnen lässt, und knüpft an letztere, indem er die Jünger nach Jerusalem zurückkehren und erzählen lässt, sodass die Anfangsworte „Da sie noch hiervon redeten“,

die ursprünglich auf den Bericht der Frauen Bezug hatten, sich von nun an auf den der heimgekehrten Wanderer beziehen. Der logischen Folge aber und der verrinnenden Tageszeit hat er versäumt Rechnung zu tragen.

Scheiden wir das zwischen Vers 12 und Vers 36 geschobene Stück in Gedanken aus, so wird auch noch ein anderer Uebelstand gehoben, nämlich der, dass Jesus zweimal die Schriften auslegt. Denn Vers 44—46, besonders „er öffnete ihnen den Verstand zur Einsicht in die Schriften und sagte zu ihnen: so steht geschrieben u. s. w." will offenbar nur kurz referieren, was Jesus ausführlich vorgetragen haben soll.

Fragen wir endlich nach dem Motiv der neuen Dichtung, so wird eine weitere Betrachtung der ganzen lukanischen Geschichte uns auf die Spur führen.

Es muss jedem aufmerksamen Leser auffallen, dass Lukas die elf Jünger nur als den Kern eines weiteren Kreises von Aposteln gelten lässt.

Zwar führen bei ihm nur jene den Titel „Apostel" [1], doch sind sie nur „die auserwählten Apostel" [2], die besonders qualificierten „Zeugen der Auferstehung" [3], sachlich aber sind „die Uebrigen" [4], wie etwa die im Evangelium Cap. 10 beauftragten Siebenzig, „die Brüder" deren es laut der Apostelgeschichte mehr denn hundert gab [5], auch Apostel, nämlich sowohl ausgesandt [6], als Zeugen der Geschichte und der Auferstehung Jesu. [7] Ja, sie haben auch die vierzigtägige Belehrung mit erhalten: sind ja bei den Elf ein- und ausgegangen, bis an den Tag, da der Herr aufgehoben ward. [8] Auch an der Ausgiessung des Heiligen Geistes scheinen sie Theil zu haben, obgleich nachher nur Petrus aufsteht mit den Elf. [9] So waltet bei Lukas

[1] Luk. 9, 10; 17, 5; 22, 14.
[2] Luk. 6. 13. Act. 1, 2. 26.
[3] Act. 1, 17. 20. 22; 2, 14.
[4] Luk. 24, 9. 33.
[5] Act. 1, 15.
[6] Luk. 10, 1.
[7] Act. 1, 21f. (32?)
[8] Act. 1, 21. 22, also trotzdem ihrer in Vers 13 und 14 keine Erwähnung gethan ist. Sie gehören mit zu den Cap. 1, 6 genannten „Versammelten".
[9] Act. 2, 1. 14. 15. 32.

eine Duplicität: die Vorstellung scheint zu schwanken,[1] thatsächlich aber will sie nur aus einem weiten Kreis von Zeugen, welche de facto Apostel sind, die zwölf, zeitweilig elf, ausscheiden als solche, die zum Führen des Aposteltitels auserwählt seien. Es bekundet sich darin der Wille, die neuerdings von seiten der kirchlichen Oberleitung aufgestellte und im Interesse der Einigkeit angerufene Autorität der Zwölfapostel gelten zu lassen, gleichzeitig aber einer andern Grösse ihren Platz im Christenthum zu wahren. Diese andere Grösse ist die paulinische: zunächst die paulinischen Briefe, deren Urheber die Apostelwürde auch für sich in Anspruch genommen hatte, sodann auch der in diesen Briefen sich bekundende Geist: das Christenthum des im Gemüth erweckten und gehegten Glaubens. Lukas selbst giebt diesem Christenthum den Vorzug vor der eifrigsten kirchlichen Praxis und vor dem Glauben auf Grund der Tradition. Jenes sagt er kaum verblümt in seiner Erzählung von der Martha und Maria, nachdrücklich tritt er für das gute Theil der Maria ein: „das soll nicht von ihr genommen werden.“[2] Dem paulinischen Glauben redet er in der Erzählung von den Emmausjüngern das Wort: die beiden Dichtungen genügen, uns zu sagen, welchem Geiste der Schriftsteller Lukas seine besten Eingebungen verdankt. Die Erscheinung, bei welcher Jesus auf sein Fleisch und seine Knochen weist, gilt hauptsächlich den Elf; die, bei welcher er „in einer andern Gestalt“ erblickt wird, gilt nicht ihnen, sondern zwei von den Vertretern des paulinischen Christenthums. Ihnen erscheint der Herr, wie dem Paulus bei Damaskus, a u f d e m W e g e,[3] sie kennen ihn nicht (wie die Andern) „dem Fleische nach“[4], sie lernen an ihn zu glauben nicht trotz seinem Leiden, sondern auf Grund der Schriften, weil er leiden musste und gelitten hat; und sie erkennen ihn an der Handlung, mit welcher er symbolisch seinen Leib zum Besten seiner Gläubigen gebrochen

[1] Daher auch die Möglichkeit, dass von zwei so guten Exegeten wie de Wette und Schneckenburger der eine (dieser) meint, es haben nur die Zwölf, der andere, es haben nur die Uebrigen am Pfingsttage mit Zungen geredet.

[2] Luk. 10, 42.

[3] Act. 9, 17; 26, 13; 22, 6.

[4] 2 Cor. 5, 16.

hat.[1] Darin, dass ihre Augen anfangs „gehalten“ wurden, und dann bei der Schrifterklärung ihr Herz zu brennen anfing, ist noch allegorisch dargestellt, auf welche Weise fort und fort Männer wie Lukas selbst zum Glauben geführt wurden: endlich beim Genuss des Abendmahles, an dem man unmittelbar nach der Taufe zum ersten Male theilnahm, trat die Vollgewissheit des Glaubens ein. — Bestätigt wird unsere Erklärung dieser Geschichte noch dadurch, dass die beiden Wanderer mit dem Namen des einen, Kleopas = Kleopatros, als Hellenen gekennzeichnet sind. Ja, es scheint derselbe auch eine Ehrung des Paulus zum Ausdruck zu bringen: Kleopatros heisst buchstäblich „der durch seinen Vater glänzende“ oder „— berühmte“, Paulus aber ist der geistliche Vater seiner Schüler.[2]

Der Evangelist Lukas hat die paulinische Glaubenserkenntniss und den Weg zu ihr in die Zeit des Ursprungs der Gemeinde zurückdatiert: es ist die versöhnende Tendenz seines Evangeliums, neben der katholischen Autorität der Zwölfapostel auch den paulinischen Geist unter den Schutz der evangelischen Geschichte zu stellen. Nicht nur jener, sondern auch diesem ertheilt bei Lukas Jesus selber die Sanction.

[1] 1 Cor. 11, 24. 26. Luk. 22, 19.

[2] Otto Pfleiderer, der in seinem Urchristenthum (1887) Seite 476f. dieselbe Erklärung in kurzer Fassung vorträgt, sagt weniger genau, dass Kleopas „der Berühmte“ bedeute, und will dabei an Paulus selbst gedacht haben. — Aehnlich hat die Erzählung J. H. Scholten gedeutet in Het Paulinisch Evangelie, Leiden 1870, Seite 347—352, die Allegorie jedoch meines Erachtens in etlichen Details übertreibend. In Het Evangelie naar Johannes (1864) S. 345f. war Scholten der Ansicht, es werde hier in generalisierender Weise beschrieben, wie der Glaube an die Auferstehung Jesu und die Ueberzeugung, dass er trotz seinem Kreuze der Messias sei, sich bei den Uraposteln entwickelt habe.

VIII

Markion und Lukas und die Apostelgeschichte

Am Schluss unserer Betrachtung der lukanischen Texte sind wir noch eine Erklärung schuldig, warum wir den diese Partie der Geschichte Jesu betreffenden Auslassungen und Varianten des markionitischen Evangeliums nirgends Rechnung getragen haben.

1°. Vor allem möchten wir constatieren, dass sehr schwierig auszumachen ist, was eigentlich in dem Evangelium des Markion gestanden und was nicht darin gestanden habe. Wenn dieser Häretiker sich den Lukas ganz willkürlich nach seinem Lehrsystem zurechtgestutzt hat, muss darin manches gefehlt haben, was die beiden Hauptzeugen, Tertullian, im vierten Buch seiner Schrift gegen Markion, und Epiphanius, unter dem Titel der 42sten Häresie, als vorhanden betrachten: in diesem Fall ist es auch für unseren Zweck unbrauchbar gewesen. Sollte dagegen Markion das ursprüngliche Lukasevangelium gehabt haben und unser kanonisches eine Ueberarbeitung desselben sein, so kann in jenem manches auch trotz Tertullian zu lesen gewesen sein. Epiphanius hat einiges bezeugt, was sich laut Tertullian vermissen liess. Man meint zwar, solche Stellen, wie z. B. nach Volkmar die Kleidervertheilung, hätten die Markioniten später wieder in das Evangelium aufgenommen. Möglich wäre das schon; allein es ist gar nicht zu läugnen, dass Tertullian mit Bezug auf den Kanon Markion's öfters auf blosse Vermuthung hin Behauptungen aufgestellt hat, die unbestimmte Haltung

mancher von seinen eigenen Aussagen beweist das.[1] Vielleicht hat ihm das Evangelium selbst gar nicht vorgelegen, sondern nur die markionitischen Antithesen, und hat er, so oft er in diesen neutestamentliche Sprüche und Erzählungen angefochten fand, ohne weiteres vorausgesetzt, dass sie in dem Text des Markion nicht enthalten waren.[2] Soll doch Markion Stellen getilgt haben, die auch im kanonischen Lukas nicht zu finden sind, sondern nur in dem Evangelium des Matthäus.[3]

2°. Die Frage nach dem Werth des markionitischen Evangeliums würde nur dann im günstigen Sinn zu beantworten sein, wenn wir ohnehin Grund hätten, das kanonische Lukasevangelium für ein durch Ueberarbeitung erweitertes zu halten.

Ferd. Chr. Baur erkannte in den meisten ohne ersichtlichen Auslassungsgrund bei Markion fehlenden Stücken des Evangeliums einen anderen Geist als in den übrigen Theilen desselben, und zwar einen solchen, der ihn veranlasste, jene zusammen mit der Apostelgeschichte einem andern Verfasser zuzuschreiben. Der erste Verfasser sei ein entschiedener Pauliner, der seine Richtung gegen das Judenchristenthum auch dadurch kundgebe, dass er die Urapostel, die Zwölf, möglichst in den Schatten stelle. Bei dem zweiten Verfasser gehe die antithetische Tendenz nur gegen das Judenthum, um den Unglauben der Juden in seinem schroffen Gegensatz gegen das Christenthum zu schildern und den Uebergang des Heils zu den Heiden damit zu rechtfertigen; dagegen habe er dem Judaismus innerhalb des Christenthums, sowie den Zwölfen mehr Platz eingeräumt und zwischen Judaismus und Paulinismus in der bekannten Weise vermittelt.

Diese Ansicht, nach welcher die Geburts- und Kindheits-

[1] Belege bei Baur, Krit. Untersuchungen, S. 422.

[2] Albert Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung, Tübingen 1846, I. Band, S. 279.

[3] Von den Worten Matth. 5, 17 sagt Tertullian ausdrücklich, Markion habe sie ausradiert: *ut additum erasit*, adv. Marc. IV, 7. 9. Ueber andere Stellen, wo jedoch der oratorische Stil des Tertullian Zweifeln Raum lässt, vergleiche man August Hahn, Das Evangelium Marcion's in seiner ursprünglichen Gestalt u. s. w., Königsberg 1828, S. 264 f.

geschichten, die Predigt in Nazaret, die Stelle über die umgekommenen Galiläer, der Spruch von dem Zeichen des Jona, der Einzug in Jerusalem und andere Stücke von dem Verfasser der Apostelgeschichte herrühren, der das Evangelium überarbeitet habe, hat Baur, nachdem er sie in einem besonderen Anhang zu seiner Abhandlung über das Marcusevangelium veröffentlicht,[1] niemals zurückgenommen, wenn auch späterhin wenig betont; die Unterscheidung aber des Evangeliums und der Apostelgeschichte als zweier nicht zusammengehöriger Schriften beharrlich festgehalten, sowohl in seiner Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte[2] als in den Vorlesungen über neutestamentliche Theologie[3].

Indessen sind wir, unsererseits, von der gleichartigen Tendenz der beiden Bücher und der Identität ihres Verfassers überzeugt. Bei der Auferstehungsgeschichte hatten wir Gelegenheit zu beobachten, wie im Evangelium genau so wie in der Apostelgeschichte zweierlei Grössen berücksichtigt werden. Es versteht sich, dass der Verfasser nicht immer beide zugleich geehrt, sondern mitunter in einer Scene den paulinischen, in einer anderen den judaistisch inficierten katholischen Bestrebungen

[1] Das Marcusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcion's von Dr. F. Chr. Baur, Tübingen 1851, Seite 223—226. — Zweiundzwanzig Jahre später hat in Holland eine ganz ähnliche Beantwortung der Frage „Is de derde evangelist de schrijver van het Boek der Handelingen?“ von J. H. Scholten (Leiden 1873) den Eindruck einer ganz neuen Idee gemacht. Das Scheinbarste darin war die verschiedene Tendenz der beiden Bücher namentlich mit Bezug auf die Urapostel, und die Zusammenfassung der beiden ersten Capitel des Lukas mit der Apostelgeschichte, also die alte Baur'sche Position; im Uebrigen ist Scholten's Aufstellung schwächer, weil ohne Anlehnung an den markionitischen Text. — Dasselbe gilt von der nur auf den ersten Blick verführerischen Ansicht, welche etwa gleichzeitig in Deutschland Carl Wittichen ausgesprochen hat: der Autor der Apostelgeschichte habe zwischen den Prolog und das ἐγένετο in Cap. 3, 2 die Vorgeschichte geschoben, ferner u. A. das Geschlechtsregister zugesetzt, und den alten Schluss Cap. 24, 52 durch Einschaltung von εἰς Ἰερουσαλήμ und Vers 53 erweitert. So in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissensch. Theol. 1873, Seite 508 ff.

[2] Dritte Ausgabe, Tübingen 1863, S. 73 ff. und 125 ff.

[3] Herausg. von Ferd. Fried. Baur, Leipzig 1864, S. 331 ff.

das Wort geredet hat, da er beide nicht für unvereinbar hielt. So hat er auch aus ungleichartigen Quellen schöpfen können. Die schriftstellerische Technik scheint uns in beiden Schriften durchaus dieselbe zu sein, und klar ist, dass der Verfasser schon im Evangelium gewisse Züge für sein Apostelbuch aufgespart hat. Nur wird er nicht sogleich nach dem letzten Satz des ersten Buches den ersten Satz des zweiten niedergeschrieben haben; ja, es darf wahrscheinlich heissen, dass er zunächst das Evangelium allein in die Welt hinausgeschickt: wenn die beiden Bücher immer zusammen gegangen wären, würde man nicht in den Ausgang jenes die Aufnahme des Herrn in den Himmel eingefügt haben.[1]

3°. Wenn den von Baur dem zweiten Verfasser überwiesenen Stücken theils ein moderierter Paulinismus, theils gar eine judaistische Färbung eigen ist, so dürfte sich eben daraus erklären, dass Markion sie aus dem Evangelientext entfernte. Der entschiedene Vertreter des Bruches mit der alttestamentlichen Religion müsste nur etwas strenger und rücksichtsloser vorgegangen sein, als vorhin angenommen wurde.

Dass Markion in mehreren Fällen (z. B. Cap. 5, 39; 10, 22; 11, 2; 16, 17; 21, 18) vielleicht einen besseren Text als den in der Kirche überlieferten gehabt hat, ist ja ganz natürlich: er wird eine ältere Handschrift des Lukas benützt haben, als ein halbes Jahrhundert später Tertullian. Doch lassen wir dies weiter auf sich beruhen, und geben nur in kurzer Fassung noch Bericht von den Stücken, die den Inhalt der Leidens- und Auferstehungsgeschichte betreffen. Tertullian hat diese Partieen nur flüchtig in Betracht gezogen, daher die meisten Angaben hier auf dem Zeugniss des Epiphanius beruhen.[2] Wo die beiden einander widersprechen, werden wir davon Notiz nehmen. Mit den Conjecturen, welche, zum Theil mit grosser Wahrscheinlichkeit, von Hahn,[3] Ritschl[4] und an-

[1] Ich beziehe mich hier übrigens auf den dritten Abschnitt der Einleitung zur Apostelgeschichte in Holtzmann's Commentar.

[2] Erinnert sei, dass es den beiden Kirchenvätern blos darum zu thun war, den Ketzer aus seinem eigenen Evangelium des Irrthums zu überführen.

[3] In dem bereits citierten Werk.

[4] Albrecht Ritschl, Das Evangelium Marcion's und das kanonische Evangelium des Lukas, Tübingen 1846.

dern über den sonstigen Text Markion's aufgestellt worden sind, brauchen wir uns nicht zu befassen.

Es fehlten im Gebiet der Leidensgeschichte dem Evangelium des Markion:

a) Cap. 22, 16: das Passahlamm im Reiche Gottes, und 22, 30: das Essen und Trinken im Reiche Christi, sowie das Sitzen der Apostel auf Stühlen zum Richten der zwölf Stämme Israels. Beides war für Markion zu grob sinnlich[1] und zu jüdisch, letzteres auch eine zu starke Bevorzugung der Zwölf vor dem Apostel der Heiden.

b) Cap. 22, 35—37 (ὅτε ἀπέστειλα bis ἐλογίσθη) und 49—51: die Perikopen, in welchen die Erfüllung der Schrift Jes. 53, 13 behauptet, zum Ankauf von Schwertern gerathen, und die Verwendung des Schwertes zur Vertheidigung Jesu erwähnt wird. Nach dem paulinischen Grundsatz, dass für das Reich Gottes nicht mit fleischlichen Waffen zu kämpfen sei (2 Cor. 6, 7; 10, 4), muss Markion Anstoss genommen haben an der Vorstellung, dass die Jünger Jesu auf Anrathen ihres Herrn solche mit sich geführt und für ihn gezückt hätten: man beachte, wie unser Lukastext die Annahme zulässt, dass Jesus ersteres angeregt und letzteres anfänglich gestattet habe.

c) In Cap. 23, 43 das Wort Jesu an den Schächer „heute wirst du mit mir im Paradiese sein" (Epiphanius: παρέκοψε τό· σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ. — Tertullian übergeht das ganze Gespräch, nachdem er das Vorhandensein von Vs. 35—39 bezeugt hat). Der Christus des höheren Gottes konnte zwar in das Reich der Todten gehn, um diesen das Heil zu bringen, nicht aber in das Paradies, wo man mit Abraham zu Tische sass, — eine Vorstellung, die in ein spiritualistisches Religionssystem überhaupt nicht passte.

d) Nach Tertullian, nach Epiphanius jedoch nicht: die Vertheilung der Kleider Jesu, Cap. 23, 34 b. Nach Tertullian wegen Psalm 22, 19 als zu offene Erfüllung des Alten Testaments. In seiner besonderen Schrift über das Evangelium Markion's[2] hat

[1] Mit Bezug auf 22, 30 hat Epiphanius vielleicht nur eine (jedenfalls zutreffende) Vermuthung ausgesprochen. Es hängt davon ab, wie man in der 63sten Refutatio ein η verstehen will. Man sehe den Text im 2. Band der Ausgabe von G. Dindorf, Lips. 1860, pag. 356.

[2] Das Evangelium Marcion's, Leipzig 1852, Seite 91.

Volkmar noch bemerkt, es habe mit den Kleidern des nach Markion unmittelbar vom Himmel gekommenen Herrn überhaupt seine Schwierigkeit gehabt: „woher waren die? auch aus Himmelsstoff?“ — Es ist wohl möglich, dass Erwägungen solcher Art dazu mitgewirkt haben, dass Markion die Scene ausliess; mit Sicherheit aber lässt sich nichts sagen.

Von andern Abweichungen sind bezeugt:

a) zu Luk. 23, 2 hatte Markion als weitere Beschuldigungen der Juden gegen Jesus: „und löst das Gesetz und die Propheten auf“ „und macht die Frauen und Kinder abspenstig“. Die nämlichen Zusätze finden sich auch in Handschriften der Itala, letztere zu Vers 5: es sind Interpolationen, die überhaupt erst möglich waren, nachdem die christliche Gemeinde sich vom Judenthum getrennt hatte.

b) die Frage des Pilatus 23, 3 lautete bei Markion blos: „du bist der Christus?“ — Es versteht sich, dass Markion Jesus nicht bejahen liess, dass er der Juden König sei.

c) Cap. 24, 25 soll der Fremde auf dem Weg nach Emmaus die beiden Jünger getadelt haben wegen ihrer Unempfänglichkeit für alles, nicht was die Propheten, sondern was Jesus ihnen gesagt (*ἐφ᾽ οἷς ἐλάλησεν ὑμῖν*). Die Aenderung war durch das Urtheil Markion's über das Alte Testament bedingt und Ritschl hat mit Recht gemeint, dass demgemäss auch Vers 27, 32, 44—46 u. a. m. von Markion getilgt, bezw. anders gelesen sein müsse.

d) die Erscheinung Jesu im Jüngerkreis Cap. 24, 37—39 giebt Tertullian nach dem markionitischen Evangelium folgendermassen wieder:

> Cum haesitantibus eis ne phantasma esset, imo phantasma credentibus, Quid turbati estis, inquit, et quid cogitationes subeunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum, quoniam spiritus ossa non habet, sicut me habentem videtis.[1]

Markion hat das erste *πνεῦμα* in *φάντασμα* geändert, weil nach seiner Ansicht Jesus allerdings als *πνεῦμα* erschienen war; den letzten Satz deutete er, nach Tertullian, so, dass

[1] Adv. Marc. IV, 41, in der Patrologia latina von Migne II, col. 498.

die Jünger aufgefordert werden, Jesus als Geist zu erkennen, zu sehn, dass er zwar Hände und Füsse, nicht aber einen massiven Körper habe. Wohl meinte HILGENFELD, es sei darum nicht gesagt, dass Markion φάντασμα im Text gehabt, vielleicht habe nur TERTULLIAN mit diesem Ausdruck die markionitische Auffassung des πνεῦμα kennzeichnen wollen.[1] Allein, wir wissen durch die Philosophumena, dass auch der Schüler Markion's APELLES an dieser Stelle den Ausdruck φάντασμα hatte, und in dem gegen die Markioniten gerichteten Dialog De recta fide kehrt derselbe wenigstens andeutungsweise (φαντασίαν) wieder.[2] —

Zu einer andern Eigenthümlichkeit in der citierten Stelle, nämlich dazu, dass sich vor *ossa* die Worte *carnem et* vermissen lassen, bemerkte schon NEANDER,[3] es liesse sich auch eher sagen, in einem gewissen Sinne, dass der Geist ein scheinbares Fleisch, als dass er Knochen habe. — Wenn nur nicht Markion aus der Schule des paulinischen Systems hervorgegangen wäre, in welchem es zwar geistige Leiber gab, das Fleisch jedoch für den natürlichen Sitz der Sünde und der Verklärung unfähig galt.[4] Ob auch auf diesem Standpunkt das Fleisch weniger grob materiell und specifisch irdisch erschien als die Knochen, ist gewiss sehr fraglich; der Satz, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können,[5] scheint doch jede geistige Existenzform für diese beiden Stoffe auszuschliessen. Wir mögen daher auch nicht auf Grund von Röm. 8, 3, wo gesagt ist, dass Gott durch die Sendung seines Sohnes die Sünde „im Fleische" verdammt habe, uns einreden lassen, ein pneumatisches Fleisch liege in der Consequenz der paulinischen Theo-

[1] Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's von ADOLF HILGENFELD, Halle 1850, Seite 440.

[2] Vergleiche die Citate in TISCHENDORF's octava maior zu Luk. 24, 37.

[3] Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818, S. 317 (in dem Aufsatz S. 314–321: „Ueber das Verhältniss des marcionitischen Textes vom Neuen Testament zu seinem System").

[4] Gal. 5, 13. 16–24; 6, 8. 2 Cor. 1, 17. Rom. 7, 14. 25; 8, 4–9. 12 f.; 9, 8 u. s. w.

[5] 1 Cor. 15, 50.

logie.[1] Lieber als die Vorstellung eines geistigen Leibes von Fleisch ohne Knochen trauen wir dem Markion eine unwillkürliche Omission zu: bei den von Jesus vorgezeigten Gliedern treten die Knochen mehr hervor als das Fleisch; auch TERTULLIAN denkt eben deshalb nur an jene, indem er zur Entgegnung der markionitischen Exegese fragt: Cur autem inspectui eorum manus et pedes suos offert, quae membra ex ossibus constant, si ossa non habebat? — EPIPHANIUS, der den Text des Markion gleichfalls ohne *σάρκας* oder *σάρκα καί* anführt (Scholion 78), hat ebenso wenig wie TERTULLIAN den Ausfall beachtet: ohne ein Wort darüber zu verlieren, bemerkt er dazu, da Markion jene Worte anerkannt und nicht ausgeschieden habe,[2] sei er der Schuld überführt, indem darin deutlich gelehrt werde, dass der Heiland auch nach seiner Auferstehung Knochen und Fleisch hatte.[3]

Wir müssen noch klar stellen, inwiefern MARKION in der Perikope über das letzte Nachtmahl Jesu als Zeuge gegen den abendländischen Lukastext gelten dürfe (vergl. oben Seite 301, Anm.). Die Erörterung concentriert sich um drei Punkte.

1°. Es ist eine ziemlich verbreitete Annahme, dass Cap. 22, 16—18 bei Markion fehlten. Wenn das richtig wäre, hätte sein Evangelium den im 17. Vers erwähnten Becher nicht gehabt, müsste also der Vers 19 mit dem andern Becher darin vorhanden gewesen sein. — Es ist jedoch nicht richtig. Die Annahme beruht einzig auf der Mittheilung des EPIPHANIUS, dass Markion den 16. Vers, kein Wort mehr, getilgt habe.[4] Der Kirchenvater erkennt darin den Zweck, abzuläugnen, dass im Reich Gottes Essen und Trinken stattfinde. Man kann dieser Vermuthung beistimmen, annehmen, dass Markion auch vom Trinken im Reiche Gottes nichts wissen wollte: dann ist

[1] So VOLKMAR, Marcus u. s. w. (= Die Evangelien u. s. w.) Seite 632.

[2] *ὡμολόγησε καὶ οὐ περιεῖλε τὰ ῥῆτα ταῦτα.*

[3] *σαφῶς τοῦ σωτῆρος διδάξαντος ὅτι καὶ μετὰ ἀνάστασιν ὀστᾶ καὶ σάρκα ἔχει*, l. c. pag. 361.

[4] *Σχολ. ξγ' παρέκοψε τό· λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἀπάρτι ἕως ἂν πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*, l. c. pag. 355.

auch der 18. Vers in seinem Evangelium nicht vorgekommen. Gegen den Vers 17 aber lässt sich gar nichts anführen. Nach Ausmerzung der Verse 16 und 18 behält man in dem abendländischen Text noch übrig:

> Und er sagte zu ihnen: Mich hat herzlich verlangt, dieses Passah mit euch zu essen, bevor ich leide. Und er nahm einen Becher, dankte und sprach: nehmt dies und vertheilt es unter euch. Und er nahm Brot, dankte, brach und gab es ihnen und sprach: das ist mein Leib.

Das wäre ein ganz brauchbarer Abendmahlstext, und darin für Markion gewiss nichts anstössig.

2°. Tertullian führt gegen Markion an, dass Christus die Substanz seines Leibes nicht nur durch das Wort „das ist mein Leib", sondern auch dadurch bezeugt habe, dass er bei der Erwähnung des Bechers ein mit seinem Blut besiegeltes Testament errichtete.[1] Unmittelbar vorher hat er auch angeführt, wie Christus seinen Leib „für uns gegeben" habe.[2] Wenn Tertullian also wirklich den Lukastext Markion's vor sich hatte, so müssen darin die Stellen „der für euch gegeben wird" und „dieser Becher ist das neue Testament in meinem Blut", also Luk. 22, 19b. 20, gestanden haben. Hatte er dagegen nur die Antithesen, so konnte er gar nicht vermuthen, dass sie bei Markion noch fehlten; denn es versteht sich, dass dieser auch gegen die Parallelstellen nicht polemisiert hat, da deren Inhalt ihm nur recht gewesen sein kann. — Im andern Fall aber wäre immer noch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass auch Markion sein Evangelium schon aus dem Korintherbrief interpoliert hätte. Eine solche Ergänzung (in Vers 17 und 19 aus 1 Cor. 11, 23 und 24) lag dem Ultrapauliner nahe genug: zudem hat Tertullian selbst das Evangelium Markion's als interpoliert bezeichnet;[3] den Unterschied zwischen der markionitischen und der kanonischen Interpolation kann er wohl übersehen haben.

[1] adv. Marc. IV, 40: sicut et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum.

[2] „Wenn der Leib Christi keine veritas hatte, ergo panem debuit tradere pro nobis", was weder aus Marcus noch aus Matthäus zu entnehmen war.

[3] adv. Marc. IV, 1: evangelium eius quod interpolando suum fecit.

3°. Letztere ist auch in dem Dialog De recta fide nicht enthalten, obgleich Hahn es behauptete.[1] In dem Dialog sind mit Bezug auf das Abendmahl[2] nur citiert 1 Cor. 10, 16, die synoptische Stelle Marc. 6, 41, Luk. 9, 16 und die Worte λαβὼν δὲ ἄρτον καὶ ποτήριον καὶ εὐλογήσας. Diese führen nicht auf die lukanische Perikope, wo ebenso wie 1 Cor. 11, 24 ohne Variante εὐχαριστήσας geschrieben ist, sondern auf Marc. 14, 22 und Matth. 26, 26 zurück.

Es ist also nicht sicher, dass Markion das im abendländischen Text fehlende Stück gelesen habe. Dass es immerhin so scheine, haben wir selber behauptet.[3] Wir wollen jetzt noch bemerken, dass unser Ergebniss in Ansehung der weiteren Umwandlung des letzten Mahles Jesu in ein Passahmahl von der etwaigen Echtheit jener Worte nichts zu fürchten hat. Es würde nur hinzukommen, dass Lukas gleichzeitig die Eucharistie als einen von dem jüdischen Ritus unabhängigen Act in jener Mahlzeit vorgestellt hätte.

1 A. O. Seite 207.

2 In der grossen Ausgabe des Origenes von de la Rue I, 870 DE.

3 Oben Seite 301 Anm.

IX

Fragmente des Hebräerevangeliums

In dem Briefe des IGNATIUS an die Gemeinde zu Smyrna kommt nachstehendes vor:

> Ich weiss und glaube, dass er (Jesus) auch nach der Auferstehung im Fleische existiert. Und als er zu Petrus und seiner Umgebung kam (*ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν*), sagte er zu ihnen: Fasst, betastet mich und seht, dass ich nicht ein körperloses Dämonengebilde bin; und alsbald rührten sie ihn an und wurden gläubig, bezwungen von seinem Fleisch und Geist.... Nach der Auferstehung aber ass er mit ihnen und trank mit ihnen, wie fleischlich, obwohl er geistig mit dem Vater vereinigt war (*καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί*).

In dem Stück fällt uns zuerst der Ausdruck *τοὺς περὶ Πέτρον* auf. Wir werden ihm späterhin noch einmal begegnen, nämlich in dem kürzeren von den zwei handschriftlich überlieferten unechten Schlüssen des Marcusevangeliums. Die Bedeutung des Ausdrucks ist klar, man braucht nur im Evangelium des Johannes Cap. 11, 19 das analoge *αἱ περὶ Μάρθαν καὶ Μαριάμ* zu vergleichen: da sind die beiden Frauen mit Rücksicht auf ihr Hauswesen gemeint, so hier Petrus in seiner Umgebung: er selbst und die um ihn gruppierten Personen. Woher jedoch diese Bezeichnung? Warum nicht einfacher: die Elf, oder: die Apostel? — Der Verfasser wird sich die Zahl nicht so bestimmt gedacht haben. Er hat sich ganz angemessen ausgedrückt, wenn er an die lukanische Erzählung dachte, in welcher der auferstandene Herr die Elf mit einer unbestimmten

Anzahl anderer Jünger zusammen antrifft. Bei Lukas ist auch kurz vorher berichtet, dass dem Petrus eine besondere Erscheinung bereits zu Theil geworden war; infolge dessen wird der Autor des oben mitgetheilten Stückes ihn als die Hauptperson in diesem Kreis betrachtet haben: die Hauptfigur eines Kreises aber hat im Mittelpunkt desselben ihren natürlichen Platz. — Wir vermuthen also, dass in dieser Perikope lukanischer Stoff reproduciert sei. Die Vermuthung bewährt sich sogleich, indem die Worte Jesu, womit er hier die Anwesenden einladet ihn zu betasten, den von Lukas im Evangelium Cap. 24, 39 mitgetheilten so ähnlich sind, dass ein Abhängigkeitsverhältniss unverkennbar ist; der letzte Passus endlich führt direct zurück auf die bereits mitgetheilte Stelle der Apostelgeschichte, wo Petrus dem Cornelius erzählt, dass er und seine Genossen mit Jesus gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung von den Todten. Uebrigens sei nur daran erinnert, dass ja nach dem ziemlich einhelligen Urtheil der Sachverständigen die ignatianischen Briefe nicht so alt sind, dass ein unter dem Kaiser Trajan hingerichteter Bischof oder Presbyter Ignatius ihr Verfasser sein könnte.

Nun hat Eusebius, der Kirchenhistoriker, die Stelle bis „und wurden gläubig“, weiter nicht, citiert und dazu erklärt, er wisse nicht, woher Ignatius das darin Erzählte habe. Genau denselben Abschnitt citiert auch Hieronymus in dem Buch über die berühmten Männer; dieser giebt nun an, es stamme aus dem unlängst von ihm übersetzten Hebräerevangelium. In seinem Commentar zu Jesaja bezeugt er noch einmal, dass laut diesem Evangelium die Apostel den Herrn für ein körperloses dämonisches Wesen gehalten hätten.[1] Da dies Zeugniss unanfechtbar ist, sind wir zu der Ansicht geführt, dass der Verfasser des Hebräerevangeliums die lukanischen Schriften gekannt habe.

[1] Euseb. H. E. III, 36, 11; Hieronymus de vir. ill. cap. 16. Derselbe in Isaiam liber XVIII, Einleitung.

Man findet diese Stellen nebst jener des Ignatius gut beisammen im vierten Stück von Hilgenfeld's Novum Testamentum extra canonem receptum, ed. altera, Lips. 1884, pag. 29.

Das Wort non sum daemonium incorporeum will Origenes in der apokryphen Doctrina Petri gelesen haben.

Leicht genug konnte geschehn, dass der aramäische Autor das Wort *πνεῦμα* „Geist“ durch ein anderes als das genau entsprechende *ruchâ* wiedergab. Dieses ist vorwiegend weiblichen Geschlechts, und der Hebräerevangelist hat demgemäss in einem früheren Abschnitt Jesus den Heiligen Geist schon „meine Mutter“ nennen lassen:[1] nun mag ihm unpassend erschienen sein, dass die Jünger den Herrn für ein weibliches Wesen gehalten hätten. Jedenfalls hat er einen Ausdruck gewählt — wer mag sagen welchen? — den dann der Ignatius und, ihm folgend, Hieronymus mit „ein körperloses dämonisches Wesen“ umschrieben haben.[2]

Die Fortsetzung der Erzählung bei Lukas, das Essen des Bratfisches, hat der „Hebräer“ nicht reproduciert, dafür aber der Scene den bei Lukas vermissten Abschluss gegeben, wie die Jünger den Herrn richtig berührt, und darauf geglaubt haben.[3]

Wiederum laut Hieronymus hat im Hebräerevangelium gestanden:[4]

> Der Herr aber, nachdem er seine Leinwand dem Knecht des Priesters gegeben hatte, ist zu Jacobus gegangen und ihm erschienen. Jacobus hatte nämlich (enim) geschworen, kein Brot zu essen von der Stunde an, da er den Becher des Herrn getrunken hatte,[5] bis er ihn von den Todten auferstehn sehn würde.

[1] In der Verklärungsgeschichte: „Nun nahm [mich] meine Mutter der Heilige Geist, und brachte mich hinauf auf den Berg, den grossen Tabor.“ Als Eigenthum des Hebräerevangeliums reichlich bezeugt: zweimal von Origenes und zweimal von Hieronymus; letzterer hat, dass diese Mutter Jesus an einem seiner Haare trug: vgl. Ezechiel 8, 3 und *Βὴλ καὶ Δράκων* 35.

[2] Vielleicht ist hier auch die nicht nur markionitische Variante *φάντασμα* im Spiel gewesen.

[3] Die Priorität des Hebräerevangeliums vertritt Rudolf Handmann: Das Hebräerevangelium u. s. w (3. Heft im 5. Band der Texte und Untersuchungen u. s. w. von v. Gebhardt und Harnack) Leipzig 1888; für diese Scene Seite 83. Wir finden nicht, dass die Vertheidigung gegen unsere Gründe aufkommen könnte.

[4] De viris illustribus cap. 2.

[5] D. h. an dem letzten Abendmahl theilgenommen. Da dies der kanonischen Ueberlieferung widerspricht, haben schon mittelalterliche Kirchenlehrer (nicht aber Sedulius Scotus) *domini* in *dominus*

Ferner, ein klein wenig tiefer (rursus, post paululum):

Bringt, sagte der Herr, Tisch[1] und Brot.

Dann, in unmittelbarem Anschluss an dieses (statimque additur):

Er nahm das Brot und segnete (dankte) und brach es, und gab es darauf Jacobus dem Gerechten und sagte zu ihm: Mein Bruder, iss dein Brot, denn des Menschen Sohn ist auferstanden von den Schlafenden.

Die Ansicht, dass die beiden hier mitgetheilten Stücke nicht zu einer einzigen Erscheinung gehören, dass also in dem von Hieronymus constatierten Zwischenraum ein zweites, später erfolgtes Erscheinen des Herrn vor der Mehrzahl, die da eingangs aufgefordert wird, einen Tisch und Brot zu bringen, berichtet sei,[2] würden wir nur dann ernstlich in Betracht ziehn können, wenn das begründende „denn Jacobus hatte geschworen, kein Brot zu essen“ anstatt in dem ersten, in dem zweiten Fragment stünde, auf dessen Inhalt es sich unmittelbar bezieht.

Indessen ist doch offenbar die Meinung, dass der Herr zunächst allein den Jacobus aufgesucht habe; daher müssen wir annehmen, dass er nun mit ihm zu den andern Jüngern gegangen ist, in deren Mitte er dann das Brot bricht und es dem Jacobus speciell, mit Hinweisung auf das jetzt gelöste Gelübde, darreicht. — Nun ist aber die vorhin erörterte, auch in dem Smyrnäerbriefe des Ignatius citierte Erscheinung gewiss die erste gewesen, welche den versammelten Jüngern zu Theil wurde: denn hier muss ihr Glaube noch dadurch erweckt werden, dass er sich berühren lässt. Also ist entweder anzunehmen, dass im Hebräerevangelium zwei verschiedene Jüngerkreise, einer um den Jacobus und einer um den Petrus vereinigt, geschildert werden, oder jenes Fragment „Und als er zu dem Kreis des Petrus kam u. s. w.“ ist an die von Hieronymus übergeschlagene Stelle zu setzen.

ändernd gelesen: „da der Herr den Becher getrunken (= den Tod am Kreuz erlitten) hatte“. So noch J. B. Lightfoot (Epistle to the Galatians p. 266) und Handmann S. 80 f. Wahrscheinlich mit Recht.

[1] Mensam, nicht etwa piscem.

[2] Es ist die Meinung Handmann's, der an 1 Cor. 15, 7 gedacht haben will.

Gegen ersteres gilt der Einwand, dass eine solche Zweitheilung der ersten Jüngerschaft in dem ganzen Bericht des altchristlichen Schriftthums unerhört, und übrigens an sich höchst unwahrscheinlich ist; sodann auch, dass die Lücke als eine ganz geringen Umfanges bezeichnet wird. — Der Einfügung des ignatianischen Fragmentes (bis „und wurden gläubig") in dasselbe steht thatsächlich nichts im Wege. Wir gewinnen folgendes Gesammtbild: Jesus kommt aus dem Grab hervor und giebt die Leinwand, in der man ihn begraben, dem Wache stehenden Knecht des Hohenpriesters; dann sucht er sogleich den Jacobus auf und erscheint ihm. Jacobus hatte nämlich geschworen, kein Brot zu essen, bis er den Herrn als Auferstandenen gesehn haben würde. Der Herr sagte dann zu Jacobus: Gehen wir zu Petrus und denen, die um ihn sind. Und da er zu ihnen kam, sagte er zu ihnen: Fasst und betastet mich und seht, dass ich kein Gespenst bin. Alsbald rührten sie ihn an und wurden gläubig. Da sprach der Herr: bringt einen Tisch und Brot. Er nahm das Brot, dankte, brach's und reichte es Jacobus dem Gerechten mit den Worten: Mein Bruder, iss dein Brot, denn des Menschen Sohn ist jetzt auferstanden.

Das wäre theils nach Lukas — man beachte den in allen drei Fragmenten ausschliesslich verwendeten Ausdruck „der Herr" — theils nach einer den Jacobus hervorhebenden Sage. Diese gehört wohl dem judenchristlichen Kreise an, aus welchem Hegesippus das Martyrium des Jacobus mitgetheilt hat.[1] Da heisst es, er sei „von den Zeiten des Herrn an bis auf die unsrigen" der Gerechte genannt worden, weil Viele Jacobus geheissen haben. Weiter erzählt Hegesippus, wie der Jacobus von Mutterleib an heilig gewesen, als Nasiräer gehalten worden sei, sich nie gesalbt und nie gebadet habe, nichts Wollenes, sondern nur Leinwand getragen habe, niemals ausgegangen sei als nur in den Tempel, und so unablässig für das Volk gebetet habe, dass seine Knie zuletzt ausgedörrt gewesen seien wie die eines Kameles. Wegen dieses Uebermasses seiner Gerechtigkeit habe man ihm den Namen „der Gerechte" und noch einen andern[2] beigelegt. Dann folgt in Breite die

[1] Bei Eusebius, H. E. II, 23.

[2] Ὠβλίας (?) ὅ ἐστιν ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη.

Geschichte des Märtyrertodes. — Der Hebräerevangelist hat wie das lukanische, so auch das judenchristliche Eigenthum nur in verkürzter Form: die Herbeischaffung des Tisches u. s. w. übergeht er.

Mit dem des Matthäus berührt sich das aramäische Evangelium der Nazarener darin, dass es eine Verwahrung und Bewachung des Grabes voraussetzt. Der Umstand, dass es die römischen Soldaten durch Diener der jüdischen Obern ersetzt, oder jenen solche beigiebt, spricht nicht für ein höheres Alter dieses Evangeliums. Wir haben darüber bereits gehandelt und hervorgehoben, dass dabei die jüdische Sabbatruhe ganz ausser Acht gelassen ist. Die erzählte Handlung aber, der Auferstehende habe seine Leinwand dem Knecht des Hohenpriesters eingehändigt, spielt so ins Groteske, und ist solch' eine Abweichung von der sonst allgemeinen Tradition, nach welcher Jesus nur seinen Anhängern erschienen ist, dass der Inhalt des Hebräerevangeliums nach dieser Seite uns nur als ein phantastischer Auswuchs der synoptischen Geschichtschreibung erscheinen kann. Ebenso wie Justin wird sein Verfasser die kanonischen Evangelien des Matthäus und Lukas gekannt haben. Er hat sie frei nach seinem eigenen Geschmack reproduciert und combiniert, in dieser letzten Partie aber ist es ihm nicht so glücklich gelungen, wie z. B. in der Geschichte von dem reichen Jüngling und in dem Gleichniss von den Talenten.

Der sonstigen Tradition widerspricht die Annahme, dass der Bruder des Herrn bei der Einsetzung des Abendmahls zugegen gewesen sei. Nicht nur den kanonischen Evangelien, sondern auch aller historischen Wahrscheinlichkeit entgegen ist, was das Gelübde des Jacobus doch voraussetzt, dass die Freunde Jesu die Erwartung seiner Auferstehung gehegt hätten. Somit bleibt als einziger Gewinn aus dem Hebräerevangelium die Nachricht, dass dem Jacobus eine besondere Erscheinung des Herrn geworden sei: eine Nachricht, die im ersten Korintherbrief bestätigt wird.

X

Erscheinungen des Auferstandenen im Jüngerkreis nach Johannes

Im ursprünglichen Schlusscapitel

Joh. 20, 19—31.

Die johanneische Erzählung ist hauptsächlich eine Umformung der lukanischen. Die Geschichte von den Emmauswanderern hat dem neuen Evangelisten freilich kein Interesse eingeflösst, und die ausserdem bei Lukas ziemlich versteckten „Uebrigen“ oder „Genossen der Elf“ finden bei ihm gar keine Berücksichtigung mehr. — Das aber, was Lukas im Evangelium Cap. 24, Vers 36—43 erzählt, hat Johannes in zwei Auftritte zerlegt; die Himmelfahrt setzt er als schon geschehen voraus, und das Ereigniss, welches Lukas auf den Pfingsttag ansetzt, die Mittheilung des Heiligen Geistes, geschieht hier gleich in der ersten Scene: Jesus übermittelt selbst, mit einer symbolischen Handlung, seinen Jüngern den Geist.[1]

Wie Lukas lässt Johannes den Herrn am Abend des ersten Wochentags plötzlich mitten unter seinen Jüngern stehn. Eine Steigerung des Wunders, unverkennbar andeutend, dass seine Leiblichkeit eine verklärte, überirdische sei, ist dadurch bewirkt, dass die Jünger bei verschlossenen Thüren sitzen. Da-

[1] Siehe oben im 5. Capitel dieses Theils, gegen Ende, und Strauss, Leben Jesu f. d. d. V. 619 f.

für aber fällt nun auch das Essen des Bratfisches weg: die Vorstellung ist nicht mehr eine grob sinnliche. Jesus begrüsst die Seinigen mit „Friede sei euch“, was zwar der gewöhnlichen semitischen Grussformel entspricht, hier bei Johannes aber nach Cap. 14, 27 und 16, 33 als ein wirklicher Friedensgruss zu verstehen ist. Sodann beweist der Erschienene ohne mitgetheilte Nöthigung seine Identität, indem er seine Hände und die durchstochene Seite vorzeigt. Darauf grosse Freude[1] bei den Jüngern „da sie den Herrn sahen“. Nun wiederholt er den Gruss, giebt den Missionsbefehl, dazu sogleich auch den Heiligen Geist und die Vollmacht Sünden zu erlassen oder anzurechnen:

> Da sagte er abermals zu ihnen: Friede euch! so wie mich mein Vater abgesandt hat, so sende auch ich euch. — Und als er das gesagt, blies er sie an und sagte zu ihnen: Empfanget den heiligen Geist. Wenn ihr jemandem die Sünden erlasst, sind sie ihm erlassen; wenn ihr sie jemandem behaltet, sind sie behalten.[2]

Da der heilige Geist nach Johannes (Cap. 16, 13 f.) in die ganze Wahrheit, speciell in die Erkenntniss der Herrlichkeit des Sohnes einführt, ist die bei Lukas weiterhin erfolgende, in der Apostelgeschichte gar vierzig Tage in Anspruch nehmende Belehrung hier natürlich überflüssig. Die erste Scene ist auch wirklich in obigem schon zu Ende: wir müssen nur hinzudenken, dass Jesus auf einmal wieder verschwunden ist.

Nachdem in ihr, Vers 20 wie Vers 8, der Jüngerglaube aufs günstigste geschildert worden, kommt nun in der zweiten Scene der Hinweis auf einen noch bessern Glauben.

Den Anlass zu dieser Zweitheilung hat dem Evangelisten der Stimmungswechsel bei Lukas von dem jubelnden „der Herr ist in der That auferstanden“ bis zu jenem „da sie aber noch nicht glauben konnten“ gegeben. Jedoch verkörpert er den schwächern Glauben in einem Jünger, der bei der ersten Erscheinung gar nicht zugegen gewesen sein soll, in dem Thomas, den er schon früher als „düstern und schweren Sinnes“[3] in die evangelische Geschichte eingeführt hat. — Jetzt, da die zehn Genossen ihm erzählen, dass sie den Herrn gesehn, sagt er:

1 Gemäss Cap. 15, 11; 16, 20—24; 17, 13.

2 Letzteres wahrscheinlich nach Matth. 16, 19; 18, 18.

3 Holtzmann zu Joh. 20, 24 mit Verweisung nach 11, 16 und 14, 5.

„Wenn ich nicht in seinen Händen das Nägelmal sehe und meinen Finger in die Stelle der Nägel und meine Hand in seine Seite lege, so glaube ich nimmermehr.“

Und siehe: acht Tage nachher sind die Jünger wieder versammelt, diesmal Thomas dabei. Wiederum erscheint Jesus trotz verschlossenen Thüren plötzlich und mit dem alten Gruss.

Darauf sagt er zu Thomas: Führe deinen Finger hierher und sieh meine Hände, und nimm deine Hand und lege sie in meine Seite, und werde nicht ungläubig, sondern gläubig. — Antwortete Thomas und sagte zu ihm: Mein Herr und mein Gott! — Sagt zu ihm Jesus: Weil du mich gesehen hast, bist du gläubig geworden? Selig, die nicht sahen und glaubten!

Es ist eine schriftstellerische Manier des Johannes, auf Bekenntnisse der Jünger von Seiten Jesu Fragen des Zweifels und des Tadels folgen zu lassen.[1] Nach dieser Regel haben wir den vorletzten Satz als Frage gefasst.[2] Ebenso regelmässig aber pflegt dann im Anschluss an die Frage noch ein positiver Satz von Jesus gesprochen zu werden,[3] also muss die Seligpreisung noch zu den Worten Jesu gehören. Gleichwohl ist sie nicht auf die andern Jünger zu beziehen, die ja auch nur gläubig wurden, da sie sahen,[4] sondern auf die Gläubigen der Zukunft, von denen der Evangelist schon etwas aussagen konnte und die sein Christus als bereits vorhanden betrachtet. Es sind Gläubige, welche die mit jener Frage dem Thomas ertheilte Rüge nicht verdienen; also solche, die glauben, wie Thomas hätte glauben sollen, — auf das Wort der Zeugen.[5] Das ist der aus dem Zusammenhang hervorgehende Sinn des Ausspruches. Wenn nun Scholten dazu meinte, es gehe nicht an,

[1] Bemerkung Holtzmann's in der Einleitung zum Johannesevangelium, mit Anführung der Stellen Cap. 1, 51; 6, 70; 13, 38; 16, 31 und 20, 29.

[2] Das Fragezeichen hat an dieser Stelle auch Carl Lachmann in den Text gesetzt.

[3] Man vergleiche die in der vorletzten Anmerkung genannten Stellen.

[4] Cap. 20, 8 „und sah es und glaubte“. Vers 20 „da freuten sich die Jünger, als sie den Herrn sahen“.

[5] Merkwürdig ist zu Joh. 20, 27 und 29 die Parallele 1 Petr. 1, 8. 9.

dem Wort des Evangelisten „eine so platte Deutung“ zu geben,[1] war er im Irrthum: was nicht anginge, wäre nur, den Doppelsinn zu verkennen, der, dem Charakter des Evangeliums entsprechend, in dem Schlusswort desselben enthalten ist.

In unserm Excurs über den Charakter der johanneischen Geschichtschreibung haben wir erkannt, wie nach der Auffassung dieses Autors durch die Erscheinung Jesu die ewige Wahrheit sich in einem geschichtlichen Process, das geistige Leben sich in sinnenfälliger Form dargestellt hat:[2] „auf dass jeder, der an ihn glaubt, ewiges Leben habe“. Das Moment, welches in der Auferstehung Jesu von den Todten sich zur geschichtlichen Thatsache gestaltet, bildet die Wahrheit, dass er in ihm selber ewiges Leben hat und für die Seinigen die Auferstehung und das Leben ist.[3] Dies ist, was man glauben soll, der eigentliche Inhalt des Glaubens an Christus; der Glaube an jenes Factum nur die Vorstufe, und bei denen, die des Zeichens nicht bedürfen, nur ein Accessorium des wahren Glaubens. Die des Zeichens nicht bedürfen, das sind im tieferen Sinne die, welche ohne gesehn zu haben gläubig geworden sind: ihnen gilt in weiterem Umfang und im höchsten Grad der Makarismus. Sie stehn in einer Linie mit denjenigen, die nach Cap. 14, 11 nicht um der Werke willen, sondern aus unmittelbarem Zutrauen zu der Person Jesu glauben, dass er im Vater und der Vater in ihm sei, das heisst: an seine Gottheit glauben.[4]

[1] Evangelie naar Johannes S. 193 Anm. — Aehnlich Ewald a. O. Seite 83: „Will man noch immer heute so grobfühlig bleiben, nicht zu erkennen, was Johannes selbst am liebsten hat?“

[2] Den Grund dieser Erkenntniss hat F. Chr. Baur gelegt in seiner Abhandlung Ueber die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums, erschienen in den tübingischen Theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller 1844, Heft 1, 3 und 4. Davon sagt Schwegler, Nachap. Zeitalter II, 351: Durch Baur's Analyse — hat sich gezeigt, dass [dem Evangelium] die Geschichte nur Reflex der Idee, nur die äussere Form für das an sich Wahre, dass ihm der geschichtliche Process nur die Hülle des Idealen, mit andern Worten, dass es reines Kunstwerk ist.

[3] Cap. 5, 24. 26. 40; Cap. 11, 25 f. und andere, namentlich symbolische Aussagen.

[4] Scholten a. O. und Seite 192 bezieht den Makarismus auf solche, die glauben, dass Jesus lebt, weil sie ihn, den Verklärten, mit

Auch Thomas legt dem Heiland jetzt das Prädicat „mein Gott“ bei; es gebührt ihm nach Cap. 5, 23:

„damit alle den Sohn ehren, so wie sie den Vater ehren.“

Die Seligpreisung des Glaubens, der des Sehens nicht bedarf, setzt dem Evangelium, welches die Thatsachen des Glaubens in sinnenfälligem Verlaufe dargestellt hat, naturgemäss ein Ziel. Der Verfasser giebt eine kurze Nachschrift, worin er erklärt, dass Jesus allerdings noch viele andere Zeichen gethan habe, die mitgetheilten aber als solche bezeichnet, die geeignet seien, den heilbringenden Glauben zu erzeugen, dass Jesus sei Christus, der Sohn Gottes.

dem Auge des Geistes schauen (14, 19; 16, 16) und einsehn, dass der Fromme, der das ewige Leben hat, auferstehn müsse und nicht sterben könne (20, 9). Es gelte „ein Glauben, das auf geistiger Anschauung beruht“, wofür Scholten das θεωρεῖν von Cap. 14, 19 in Anspruch nimmt. Allein das erste θεωρεῖν dort ist gewiss nicht das Schauen des Glaubens: es heisst ja, dass „die Welt“, womit unzweifelhaft die in ihrer Hauptmasse ungläubige Menschheit gemeint ist, Jesus bis zu seinem Tode „geschaut“ habe; im zweiten Gliede des Verses ist es vielleicht doppelsinnig, doch ist damit 16, 16 zusammenzuhalten. Cap. 20, 9 ist nur gesagt, dass Jesus gemäss den Weissagungen der Schrift auferstehn musste; also auch hier nicht irgend ein Schauen, sondern die Schrift des Glaubens Grund.

Baur dachte den Glauben, der sich vom Sehen losgemacht, als einen, der sich aus diesem Aeusserlichen in sich selbst, in sein eigenstes, inneres Wesen zurückgenommen habe; für einen solchen sei der von dem Herrn mitgetheilte Geist die Selbstgewissheit, die den Inhalt und Gegenstand des Glaubens, den Herrn, in sich selbst habe. Denn für ihn erscheine der Herr nicht mehr äusserlich, sondern komme er nur in seinem Geist. Bei dem Glauben, der auf der innern Selbstgewissheit beruhe, komme es nicht an auf das, was man gesehn habe, sondern nur darauf, dass man sich etwas nicht anders denken könne, also nicht auf die äussere, sondern auf die innere Anschauung (Kritische Untersuchungen S. 228 f., wo die in der vorigen Anmerkung genannte Abhandlung reproduciert ist). — Man sieht: Scholten hat sich Baur's Ergebniss angeeignet, aber die Dialektik durch z. Th. falsche Exegese ersetzt.

Wir halten es mit Baur; denn nur durch die Identificirung des Herrn Jesus mit dem Geist (nach 2 Cor. 3, 17) ist begreiflich, wie auch von solchen, die ihn nicht im Fleische gekannt haben, das unmittelbare Zutrauen zu ihm verlangt werden kann. Vergl. Joh. 14, 11: πιστεύετέ μοι.

Im Anhang

Cap. 21.

Trotz diesem Abschluss ist dem Evangelium noch ein Capitel mit einer neuen Erscheinung des Auferstandenen angehängt. Wenn der alte Autor dies gethan hätte, würde er den ersten Schluss nicht davor haben stehn lassen. Auch zeigt sich der Sprachgebrauch in diesem Anhang mehr von dem synoptischen beeinflusst.[1] Ferner trägt das neue Capitel der älteren Tradition, nach welcher Jesus von den Jüngern in Galiläa gesehn worden, Rechnung. Uebrigens aber ist die Lehrdichtung hier ganz in der johanneischen Art entworfen, und mit gleicher Virtuosität ausgeführt. Den Eingang macht eine symbolische Umarbeitung der im fünften Capitel des Lukas (Vers 1—11) erzählten Geschichte von dem grossen Fischzug, wodurch die Verlegung der Scene nach Galiläa freilich schon bedingt war.

Wir lesen, Vers 1—13:

Nach diesem offenbarte Jesus abermals sich den Jüngern[2] am See Tiberias; er offenbarte [sich] aber also:

Es waren beisammen Simon Petrus und Thomas, der Zwilling genannt wird, und Nathanael, der von Kana in Galiläa, und die Söhne Zebedäus'[3] und zwei andere von seinen Jüngern. Sagt Simon Petrus zu ihnen: ich gehe hin zu fischen. Sie sagen zu ihm: wir gehen auch mit dir. Sie gingen hinaus und stiegen in das Schiff, und in dieser Nacht (es ist die Nacht aus Luk. 5, 5) fingen sie nichts. — Als es aber schon Morgen

[1] Viele Beispiele führen S. Hoekstra Bzn, Theologisch Tijdschrift 1867 Seite 412 f., und J. H. Scholten, Evangelie naar Johannes Seite 60 an. Doch ist wohl einiges abzuziehn: man vergleiche dazu Adolf Hilgenfeld im elften Jahrgang der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1868, Seite 441 ff.

[2] ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν. Die unsichere Stellung des πάλιν in den Handschriften beweist, dass es schon früh gefehlt hat; die Auslassung erklärt sich aber als eine absichtliche, indem das „wiederum" leicht auf die Ortsbestimmung bezogen werden kann und dann nicht zutrifft. Der Verbalausdruck ist nicht wie bei Johannes 7, 4 zu verstehen, sondern = „sich wahrnehmbar machen", „erscheinen".

[3] Die Söhne Zebedäus' kommen Joh. 1—20 nirgends vor und sind hier die erste deutliche Spur der Vorlage Luk. 5, 10.

wurde, stand Jesus am Ufer: die Jünger aber wussten (Var. „erkannten") nicht, dass es Jesus war. Sagt nun Jesus zu ihnen: Kinder, habt ihr nicht etwas zu essen? Antworteten sie ihm: nein. Er aber sagte zu ihnen: werft rechts vom Schiff das Netz aus, so werdet ihr finden! Sie warfen denn aus, und vermochten es nicht mehr zu heben vor der Menge der Fische. Da sagt jener Jünger, den Jesus lieb hatte, zu Petrus: es ist der Herr. Als nun Simon Petrus hörte, dass es der Herr sei, umgürtete er sich mit dem Oberkleid, denn er war nackt, und warf sich in den See. Die andern Jünger aber kamen mit dem Schiff — denn sie waren nicht weit vom Lande, nur etwa zweihundert Ellen — und schleppten das Netz mit den Fischen nach.

Wie sie nun ans Land stiegen, sehn sie ein Kohlenfeuer am Boden und Fische daran und Brot —

— Woher dieses? Soll etwa Jesus Brot gekauft, Kohlen herbeigeschafft und angezündet haben? Gewiss nicht, der Verfasser hat an diese sonst unvermeidlichen Fragen nicht gedacht, indem er nur das Motiv der wunderbaren Speisung einfliessen lässt.

— Sagt Jesus zu ihnen: bringt mir von den Fischen, die ihr eben gefangen habt. Simon Petrus stieg herauf und zog das volle Netz ans Land mit hundertdreiundfünfzig grossen Fischen: und so viel es waren, so zerriss doch das Netz nicht. — Sagt Jesus zu ihnen: kommt und frühstückt. Keiner von den Jüngern wagte ihn auszufragen: wer bist du? — da sie wussten: es ist der Herr.

Jesus kommt und nimmt das Brot und giebt es ihnen, und ebenso die Fische —

— Zu erwarten wäre: „Sie kommen, und Jesus nimmt". Der Zusammenhang verlangt das entschieden, und die Meinung, dass der Text ursprünglich so gelautet habe, ist von beachtenswerther Seite geäussert und gebilligt worden.[1] Allein, in der gesammten Ueberlieferung des Textes steht das Bindewort fest an seiner Stelle hinter „Jesus", und es ist möglich, dass der Autor hier noch etwas anderes als den Zusammenhang mit dem

[1] Peerlkamp a. O. 122; Van de Sande Bakhuyzen S. 201 f.

vorher Gesagten im Sinne gehabt hat. Eine neue Vorstellung taucht gerade an diesem Punkt in seinem Bewusstsein auf, und da kann dem Erzähler dieselbe als eine Scene für sich vorgekommen sein, zu welcher Jesus ähnlich wie in der Erscheinungsgeschichte des Matthäus,[1] herantritt. — Nämlich die Idee, den Fischzug damit zu beschliessen, dass Jesus seinen Jüngern Brot und Fische austheilt, ist eine neue, von ihm selbst herrührende. Vielleicht hat die lukanische Geschichte von den Emmausjüngern sie bei ihm angeregt; jedenfalls hat er ebenso, wie in dieser Lukas, dem Gedanken an die Abendmahlsfeier Raum gegeben. Zwar fehlt hier das Segnen der Speise, aber das ausdrücklich vermeldete Nehmen und Geben des Brotes, und die Andeutung der nämlichen Handlung mit dem andern Theil der Spende durch „ebenso" ist ganz nach der Beschreibung des Nachtmahles im ersten Korintherbrief.[2] Dass hier gewiss nicht an ein gemeines Frühstück zu denken sei, zeigt sich ferner daran, dass der Verfasser hier innehält und sogar vorläufig abschliesst, indem er jetzt erklärt, Vers 14:

> Dies war schon zum drittenmal, dass Jesus nach seiner Auferweckung von den Todten den Jüngern offenbart wurde.

Andere als die Cap. 20, 19—29 erzählten Erscheinungen lässt er also nicht gelten.

Aber der Verfasser des Nachtragscapitels ist hiermit nicht zu Ende. Er will noch etwas sagen über die beiden Hauptpersonen unter den Jüngern in der vorhergehenden Erzählung, über die Stellung des Jüngers, der im Hof des Hohenpriesters Jesus verläugnet hatte, zu dem Herrn, über sein Amt in der Gemeinde und über seinen Ausgang; endlich auch etwas über den andern Jünger, der im ganzen Evangelium nur als „der Jünger, den Jesus lieb hatte", bezeichnet ist. Dazu nimmt der Autor den einen Augenblick fallen gelassenen Faden wieder auf und fährt fort, Vers 15:

> Als sie dann frühstückten, sagt Jesus zu Simon Petrus: Simon Johannes' [Sohn], hast du mich lieber als diese?

[1] Matth. 28, 18 *προσελθών*.

[2] 1 Cor. 11, 24 f., wo für „ebenso" freilich *ὡσαύτως*, nicht wie Joh. 21, 13 *ὁμοίως* steht. Auch in der interpolierten Parallele Luk. 22, 20 steht *ὡσαύτως*.

— Die Meinung kann vernünftiger Weise nur sein: lieber als mich diese andern Jünger haben.[1] Nach Marcus hatte Jesus, als er vor seiner Gefangennahme den Jüngern sagte, dass sie alle Anstoss an ihm nehmen würden, von Petrus die Antwort bekommen: „wenn auch alle Anstoss nehmen, so doch ich nicht“ — diese Stelle muss dem Erzähler hier im Sinn gelegen haben. Jetzt lässt er den Petrus nur bescheiden antworten: „Herr, du weisst, dass ich dich liebe.“ Darauf Jesus: „Weide meine Lämmer.“ Bei der zweimaligen Wiederholung dieses Wortwechsels sind kleine Variationen im Ausdruck („Schäfchen“ anstatt „Lämmer“) ohne Bedeutung; nur fragt Jesus nicht mehr den Petrus, ob er mehr als die Andern, sondern blos, ob er ihn liebe; und bei der dritten Frage wird der Jünger bekümmert, ohne Zweifel, weil dadurch die Bezugnahme auf die dreimalige Verläugnung offenbar wird.

Unverkennbar tritt hier der Hauptzweck, der bei der Abfassung des Nachtrages zum Johannes massgeblich gewesen, zu Tage. Es gilt eine Rehabilitierung des Petrus, eine Anerkennung seines Oberhirtenamtes bei der Sammlung und Leitung der Gemeinde Christi. Der Verfasser muss gewusst haben, dass nur um den Preis dieses Zugeständnisses das einen andern Jünger vorziehende Buch in der Kirche Eingang finden und sich behaupten, das heisst: von den kirchlichen Behörden gebilligt werden würde. Er macht das Zugeständniss, doch nicht ohne eine Gegenforderung. Was er zugiebt ist, dass die Verläugnungen des Petrus seiner Würde keinen Abbruch thuen; was er beansprucht, dass dennoch der Andere dem Herrn am nächsten stehe.

Die Concurrenz der beiden Jünger hat sich bereits durch das Evangelium gezogen. Gleich zu Anfang kommt mit dem Andreas nicht etwa dessen Bruder, der Simon Petrus, sondern ein ungenannter Anderer zuerst in die Gefolgschaft Jesu.[2] Bei

[1] Weil in dem Satze *ἀγαπᾷς με πλέον τούτων* das Pronomen *σύ* nicht steht, hat man *τούτων* als Object im Vergleich mit *μέ* auffassen zu müssen geglaubt, und angenommen, dass Jesus (mit Rücksicht auf Vers 3) bei der Frage nach dem Schiff und dem Netz gezeigt habe: „hast du mich lieber als deine Fischerei?“

[2] Joh. 1, 41.

der letzten Mahlzeit, wenn die Jünger wissen möchten, wer der Verräther sei, muss Petrus dem Jünger, „den Jesus lieb hatte", winken, weil nur dieser wagen darf, darnach zu fragen.[1] Nach der Gefangennahme ist, wie wir gesehen, Petrus nur unter seinem Schutz dem Herrn bis in die Höhle des Raubthiers gefolgt. Am Auferstehungsmorgen läuft der Lieblingsjünger schneller als jener zum Grabe hinaus und kommt vor ihm an. Freilich tritt dann Petrus zuerst hinein in die Gruft, aber doch nur von dem andern Jünger heisst es ausdrücklich, dass er sah und glaubte. Hier am See Tiberias ist Petrus der einzige, der sich vom Schiffe in die Fluth stürzt und den übrigen voran den Herrn erreicht, den sie dort am Ufer erblickt haben. Und damit die Erinnerung an den dreimaligen Fehltritt des Petrus in der unseligen Nacht keinen Vorwand mehr abgebe, ihm das Hirtenamt streitig zu machen, wird es ihm in dieser Stunde feierlich verliehen auf seine dreimalige Betheuerung, dass und wie sehr er Jesus liebe.

Aber dennoch läuft auch in dem Anhang schliesslich der andere Jünger ihm den Rang ab. Mit hinreichender Wahrscheinlichkeit bekundet der Ergänzer des Evangeliums die Absicht, den Primat des Petrus auf die Zeit der Gründung der christlichen Kirche einzuschränken.[2] Auf diese Zeit bezieht sich der Fischzug, ein Sinnbild der Menschenfischerei nach dem Wort Jesu, Lukas 5, 10

„Von jetzt an sollst du Menschenfischer sein."

Neue, der lukanischen Geschichte noch fremde Züge, sollen das weiter sinnbildlich darstellen. Der Fische werden bei diesem Zuge einhundertdreiundfunfzig gefangen, womit gemeint ist, Fische von jeder vorkommenden Art: so sollen alle Völker zur Gemeinde Jesu versammelt werden.[3] Anders als bei Lukas,

[1] Joh. 13, 24 f. — Joh. 20, 12 erklärt sich nach 16, 23: hier ist jetzt alles Fragen überflüssig geworden.

[2] Hoekstra a. O. 420 ff.

[3] Die Erklärung, welche Hieronymus in seinem Commentar zu Ezechiel 47, 10 gegeben hat, dass es eben 153 Fischgattungen gebe, ist zum Verständniss von Joh. 21, 11 durchaus passend und wirklich haltbar. Dass man in der Halieutica des Oppianus Cilix keine Gesammtzahl angegeben findet und ebenso gut auch etwas mehr oder

befahren die Fischer ein einziges Schiff, die Kirche, und zerreisst ihr Netz nicht. Und Simon Petrus ist derjenige, der es ans Land zieht: zu der ganzen Expedition hat auch er den Anstoss gegeben. Es war sein freier Entschluss „ich gehe hin zu fischen", wie nachher, dass er sich umgürtete und zu Jesus ans Land schwamm. Am Schlusse des Capitels aber wendet sich das Blatt. Da spricht Jesus, Vers 18:

> Als du jung warst, gürtetest du dich selbst und wandeltest, wohin du wolltest. Wenn du aber alt wirst, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird [1] dich gürten und führen, wo du nicht hinwillst.

— Damit ist gewiss zunächst auf den Märtyrertod des Apostels hingewiesen: der Verfasser sagt es ja Vs. 19 ausdrücklich. Allein, hier wie sonst im Evangelium, ist Doppelsinn nicht ausgeschlossen: es soll wohl zugleich eine Andeutung sein, dass die durch Petrus repräsentierte Kirchenleitung später nicht mehr die von ihm bestimmte Richtung innehalten werde. — Die Verheissung, dass er Jesus dereinst nachfolgen werde,[2] wird ihm freilich gehalten: nach jenen Worten fordert der Herr ihn auf, ihm zu folgen.[3] Aber siehe: da folgt auch der Andere, der Jünger, „den Jesus lieb hatte", ohne Aufforderung, wie wenn sich's von selbst verstünde, zur Verwunderung des Petrus,[4]

weniger als 153 Arten zählen kann, verschlägt nichts: der Verfasser hat nicht einmal aus Oppian, der unter Marc Aurel schrieb, geschöpft, sondern in einem andern Werk eben die Zahl gefunden oder durch Addition herausgebracht. Dass es im Evangelium nur grosse Fische sind, ist deswegen, weil jeder Fisch eine Völkerschaft bedeuten soll. — Von den Gematria-Auflösungen, die Egli (1854), Volkmar (1867), Keim (1872) vorgeschlagen, ist keine annehmbar, da sie die Namen des Petrus nur mit falschen Zahlenwerthen der Buchstaben herausbringen. Ebensowenig die von L. S. P. Meyboom (1871 im Theologisch Tijdschrift), welcher גֵּרִים „Proselyten" mit den griechischen Werthen von *γριμ* ersonnen. Zuletzt hat Volkmar (1876) mit richtigem Zahlenwerth בן־כפא „Sohn des Kēfa" (aber כיפא ohne י) gelesen: jeder Fisch sei ein geistlicher Sohn des Petrus! Allein, wer ausser ihrem Erfinder möchte diese Deutung der des Hieronymus vorziehn?

[1] Var.: „und andere werden", gleich gut bezeugt.

[2] Cap. 13, 36.

[3] Vers 19b.

[4] Vers 20 f.

und — bekommt von Jesus Recht. Im Gegensatz zu der dem Petrus gewordenen Prophezeihung, dass er abgeführt und sein Wille nicht bis zuletzt gelten werde, sagt Jesus von dem Bevorzugten, Vers 22:

> So ich will, dass er bleibe, bis ich komme (d. h. bis zu meiner Wiederkunft), — was geht es dich an? Du folge mir.

Der Verfasser des Nachtrags hat an dieser Stelle den Muth, den bisher ungenannten Lieblingsjünger mit demjenigen zu identificieren, der alle andern überlebt hatte, und von dem die Rede ging, dass er nicht sterben werde; ja, dass Jesus selbst es ihm zugesagt habe.[1] Es kann nur der Apostel Johannes gemeint sein. Zwar ist dem Autor bereits bekannt, dass auch der letzte der unmittelbaren Schüler Jesu den Tod hat schmecken müssen, und giebt er nur deshalb dem angeblichen Herrnwort die nichts versprechende Fassung mit jenem „wenn ich will“.[2] Indessen gilt ihm doch der Umstand, dass dieser den Petrus überleben sollte, für nicht unwichtig; er betont ihn so, dass man wohl merkt, es sei demselben eine Bedeutung beizumessen.

Worauf zielt dies Alles ab? „Dieser — setzt der Erzähler gleich hinzu — ist der Jünger, der für dieses zeugt und dies geschrieben hat; und wir wissen, dass sein Zeugniss ein wahrhaftiges ist.“ — Hier eine neue Identificierung: der Jünger, der bei dem Lanzenstich nur als Gewährsmann angedeutet wurde, soll jetzt selbst das Evangelium geschrieben haben. Der Erweiterer des Evangeliums nimmt für den Autor desselben, wie der erste Autor für seinen Gewährsmann einen Charakter in Anspruch, der ihm die höchste Glaubwürdigkeit sichert: er war der Busenfreund Jesu, er durfte den Herrn mehr fragen, als alle Andern; ihm hat Jesus sein Liebstes, wie die eigne Mutter, anvertraut; er hat den Auferstandenen zuerst wieder-

[1] Vers 23a. „So ging denn das Wort aus unter die Brüder, dass jener Jünger nicht sterbe.“

[2] Vers 23b. „Jesus hat aber nicht zu ihm gesagt, dass er nicht sterbe, sondern: so ich will, dass er bleibe, bis ich komme, — was geht es dich an.“

erkannt: — also wird er auch ihn am besten verstanden haben. Wie er selbst dem Petrus, so soll sein Zeugniss, sein Verständniss des Christenthums dem aus der Petrusschule den Rang ablaufen und es überleben. [1]

[1] Der Verfasser des Evangelium Petri hat die Ostermorgengeschichte aus Marc. 16, 1—8 mit Joh. 20, 1. 11 combiniert; darauf wendet er sich durch den in der Anmerkung zu Seite 361 mitgetheilten Uebergang (in welchem Marc. 16, 10 berücksichtigt sein dürfte) der Erzählung Joh. 21, 1 ff. zu, wobei er den See von Tiberias als die θάλασσα schlechthin bezeichnet, und für einen von den zwei dort namenlos gebliebenen Jüngern den Levi Alphäus' aus Marc. 2, 14 setzt.

XI

Ergänzungen zu Marcus

Das Evangelium des Marcus bricht mit Cap. 16, 8 ab. Was im recipierten Text (in allen gedruckten Bibeln) noch als Vers 9—20 folgt, ist in den ältesten Handschriften nicht vorhanden gewesen. Das Fehlen dieses Schlusses in der vaticanischen und in der sinaitischen Bibel, sowie in der armenischen Uebersetzung, illustriert nur die ausdrücklichen Aussagen der Kirchenväter des vierten Jahrhunderts (denen noch viel bessere Handschriften als uns zu Gebote standen), dass er in fast allen fehle.[1] Dazu kommt, dass auch ein anderer, kürzerer Schluss überliefert ist. Laut mehreren Zeugen, unter welchen eine sehr alte Itala- und die vorzügliche pariser Uncialhandschrift (L),[2] hat irgendwo im Anschluss an Vers 8 und in geradem Widerspruch mit dessen Inhalt, dass die vom Grabe heimkehrenden Frauen niemandem etwas gesagt haben, folgendes gestanden:

> Alles aber, was (ihnen) aufgetragen war, richteten sie dem Petrus und seiner Umgebung (*τοῖς περὶ τὸν Πέτρον*) in Kürze aus. Nach diesem aber sandte auch Jesus selbst von Osten bis Westen durch sie aus die heilige und unvergängliche Botschaft des ewigen Heils.

In unserm Capitel über die Fragmente des Hebräer-

[1] Zusammenstellung aller Zeugnisse im kritischen Apparat der Tischendorf'schen Ausgabe des Neuen Testaments; classificiert und abgewogen in der Appendix der Ausgabe von Westcott and Hort.

[2] Ausserdem am Rande des Minuskelcodex 274 und der von White edierten Uebersetzung philoxeniana-charclensis.

evangeliums haben wir bereits gefunden, dass der Ausdruck *οἱ περὶ Πέτρον* auf die lukanische Ostergeschichte zurückführt. Hier wie bei Lukas trägt Jesus den Zeugen seiner Auferstehung die Predigt des Evangeliums an alle Völker der Erde auf.

Der längere Schluss ist inhaltlich bedeutender. Man kann ihn in drei Abschnitte zerlegen. Der erste sagt, dass Jesus, nachdem er in der Frühe auferstanden, zuerst der Maria von Magdala erschienen sei, deren Botschaft jedoch bei den trauernden Jüngern keinen Glauben gefunden habe;[1] darauf habe er „in anderer Gestalt“ sich zweien offenbart, die einen Gang machten, da sie aufs Land gingen, — auch denen haben die Elf keinen Glauben geschenkt;[2] nachher aber sei Jesus diesen selbst erschienen, da sie zu Tische sassen, und habe sie wegen ihrer Herzenshärtigkeit, da sie den Andern nicht geglaubt hatten, gescholten.[3] — Der zweite Abschnitt lautet, Vs. 15—18:

> Und er sagte zu ihnen: geht hin in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium[4] der ganzen Creatur. Wer geglaubt hat und getauft wurde, wird gerettet werden; wer aber nicht geglaubt hat, wird verdammt werden.

Sodann (17 f.) verheisst Jesus nachstehende Wunderkräfte denen, die den Glauben annehmen: sie werden Dämonen austreiben, mit Zungen reden,[5] ohne Schaden Schlangen aufnehmen und Gift trinken, durch Handauflegung Kranke heilen. Zuletzt heisst es, im dritten Abschnitt, Vs. 19, 20:

[1] Combination von Joh. 20, 14—18 mit Luk. 24, 11, 21 ff.

[2] Ungenaue Inhaltsangabe von Luk. 24, 13—35. Vers 12 *εἰς ἀγρόν* Latinismus wie Cap. 15, 21 *ἀπ' ἀγροῦ*.

[3] Ebenfalls ungenau nach Luk. 24, 36 ff. — Zu Vs. 14 in etlichen Handschriften eine Antwort der Jünger, welche auch Hieronymus *contra Pelag.* 2, 15 citiert: die Welt sei böse, er möge seine Gerechtigkeit offenbaren.

[4] Hier, zwischen *εὐαγγέλιον* und *πάσῃ* bricht die Originalhandschrift des Cantabrigiensis im griechischen Text ab, da die folgenden Blätter fehlen, der codex hat den recipierten Schluss also doch ganz gehabt. Vergl. Fred. H Scrivener's Edition: Bezae Codex Cantabrigiensis, Cambridge 1864.

[5] Treffliche textkritische Bemerkung von Michelsen: Man lese nach CLXΔ copt. etc. *γλώσσαις λαλήσουσιν· κἂν ταῖς χερσὶν ὄφεις ἄρωσιν, κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψει.* — „*ΚΑΝΤΑΙΣ* ist zu *καιναῖς* verderbt und infolge dessen [in AD etc.] *χερσίν* weggefallen.“

Nachdem denn der Herr zu ihnen geredet hatte, ward er aufgenommen in den Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes. Sie aber zogen aus und verkündigten überall, wobei der Herr mitwirkte und das Wort bekräftigte durch die begleitenden Zeichen.

Wir finden in dem Allen nichts als zusammengetragenen Stoff. Im ersten Abschnitt ist die johanneische Geschichte von der Maria von Magdala mit den beiden lukanischen Erscheinungsgeschichten verbunden. Im zweiten giebt der Compilator den Inhalt von Matth. 28, 19. 20: den Befehl, das Evangelium zu verkündigen, mit einer Aussage über den Werth der Taufe, welche den Gläubigen ertheilt wird, anstatt des Taufbefehls. Letzterer gehört zwar selbst zu den jüngsten Bestandtheilen des Matthäusevangeliums, lässt sich aber gewiss nicht wie eine Umprägung jener Aussage an. Darauf bringt der Ergänzer die aus den Apostellegenden bekannten Wunderwirkungen zur Sprache: er hat dazu die Apostelgeschichte des Lukas geplündert und daneben das von Papias bezeugte Gifttrinken des Justus Barsabas gekannt, desselben, der Apg. 1, 23 mit dem Matthias auf der Wahl gestanden haben soll.[1] Im letzten Abschnitt erwähnt er erst die Himmelfahrt, nach Lukas, und wendet er sich schliesslich wieder dem Matthäus zu, dessen Schlusswort „ich bin mit euch“ hier nachklingt.

Nicht zu verkennen ist endlich die Verschiedenheit der Diction in diesem Stück von der des Marcus, die in allen Abschnitten hervortritt.[2]

Bei solchem Sachverhalt vermögen wir auch nicht die letzten zwei (Vers 15—20) von dem Urtheil, dass hier eine Compilation von fremder und späterer Hand vorliege, auszunehmen. Michelsen liess es nur von dem ersten Abschnitt gelten, und meinte, derselbe (Vers 9—14) sei an Stelle eines unlesbar gewordenen Stückes eingeschoben worden; der ursprüngliche Text habe eine

[1] Bei Eusebius, Hist. Eccl. III, 39, 9.

[2] Vergl. Holtzmann im Handcommentar. Für das oben Folgende ist wichtig: πορεύεσθαι, diesem Evangelium sonst fremd, hier Vers 10, 12 und 15. Ebenso fremd in Vers 19 ὁ μὲν οὖν, und namentlich κύριος für Jesus.

[3] Het Evangelie van Marcus, Seite 28—30, vergl. 186 ff. Die vorhin mitgetheilte textkritische Bemerkung zu Vers 17 f. daselbst Seite 29.

Parallele zu Matth. 28, 16—18a gebildet. Für diese Ansicht liess sich anführen, dass das Weitere, nämlich Vs. 19, schon von Irenaeus um 188 u. Ä. als ein Bestandtheil des Marcusevangeliums bezeugt ist,[1] und Vs. 15—19 in den Acta Pilati mit folgender Einleitung citiert wird:

> [Drei Männer] kamen von Galiläa herab nach Jerusalem und erklärten [dem Hohen Rath]: wir sahen, wie Jesus sich mit seinen Jüngern auf dem Mamilch (?) genannten Berg niedersetzte, und er sagte zu seinen Jüngern: Geht hin u. s. w.[2]

Unsere vorhin gemachten Beobachtungen gestatten uns jedoch nicht, der Ansicht beizupflichten. Besonders glauben wir auch nicht, dass Lukas die Taufe unerwähnt gelassen haben würde, wenn er schon bei Marcus hier ein Wort über sie gefunden hätte.

Endlich sehn wir gar nicht ein, dass Marcus sein Evangelium nicht habe abschliessen können, ohne etwas von den Erscheinungen zu erzählen. Es ist darüber in diesem Theil unserer Betrachtung bereits wiederholentlich gehandelt, und der Ausschluss der Erscheinungen von der Geschichte Jesu, welche Marcus niederschreiben wollte, gerechtfertigt worden.[3]

Aber freilich hat der Zufall es gefügt, dass die Worte, mit denen die Geschichte von dem leeren Grab ganz angemessen schloss, „sie sagten niemandem etwas, denn sie fürchteten sich", nun auch die Schlussworte des Buches von der frohen Botschaft

[1] Ob auch von Iustinus Martyr? In der grösseren Apologie cap. 45 stehn allerdings die Worte ἐξελθόντες, πανταχοῦ ἐκήρυξαν. Es ist nicht ausgeschlossen, dass hier eine gemeinsame Quelle benutzt ist, aus welcher auch der Hebräerevangelist (z. B. die Feuererscheinung bei der Taufe) und das Evangelium Petri mehreres geschöpft haben könnten. Sonst aber ist in letzterem die Stelle Marc. 16, 10 bereits vorausgesetzt (πενθοῦσι καὶ κλαίουσιν, vergl. in dem Fragment § 26 ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες und § 59). Das umgekehrte Verhältniss ist nicht anzunehmen, weil Marc. 16 nichts von der Erscheinung am See hat.

[2] Tischendorf, Evangelia apocrypha, pag. 242 sq. Es darf bezweifelt werden, ob Tertullian die Stelle schon in dieser Form gelesen habe, vergl. dessen Apologet. cap. 21.

[3] Vergl. im zweiten Capitel und zu Eingang des sechsten Capitels oben resp. Seite 319 f. und 351.

wurden, was gewiss nicht gut aussah. Vielleicht hat eben dies den ersten Anlass gegeben, dass die nachfolgenden Evangelisten noch etwas zusetzten. Allein, sie mögen ohnedem als einen Mangel empfunden haben, dass die Erfüllung der Engelbotschaft nicht zur Darstellung gebracht war. So beschrieben sie denn in ihren Büchern noch wie die Jünger den Auferstandenen gesehn haben, und feierten in mehreren Erscheinungsscenen den Triumph desselben über Tod und Grab. Als man später in der Kirche die vier Evangelien zusammen las, vermisste man, durch die glänzenden Schlusscapitel der drei andern verwöhnt, einen ähnlichen Ausgang bei Marcus, und zwar jetzt in solchem Masse, dass man schuf, was nicht vorhanden war. Daher die verschiedenen Ergänzungen.

Durch Rückschlüsse aus dem Matthäustext und dessen Verhältniss zu dem des Marcus hat in neuerer Zeit Carl Wittichen einen Schluss in folgendem Wortlaut construiert:

> Die elf Jünger aber begaben sich nach Galiläa, auf den Berg. Und Jesus trat hinzu und sprach zu ihnen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf der Erde. Und ich bin mit euch alle Tage.[1]

Die beiden Absätze der Rede Jesu gewinnen durch diese enge Verknüpfung sehr. Doch würde unseres Erachtens schon der älteste Evangelist, wenn er überhaupt eine Erscheinung und Ansprache des Auferstandenen an seine Jünger berichtete, einen Missionsbefehl in dieselbe aufgenommen haben.

[1] In den Jahrbüchern für Protestantische Theologie, 1879. Aehnlich schon bei Scholten, Het oudste Evangelie S. 324: „Die elf Jünger nun gingen nach Galiläa, und als sie ihn sahen, fielen sie vor ihm nieder, obschon etliche noch zweifelten. Und Jesus sagte zu ihnen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf der Erde; und siehe, ich bin mit euch ewiglich." Scholten hätte wenigstens das Niederfallen dem Matthäus vorbehalten sollen; Matth. 28, 17 vergl. 28, 9. — Noch anders Volkmar, Die Evangelien oder Marcus u. s. w. S. 606, und Jesus Nazarenus S. 314: ein paar sehr bedenkliche Uebergangsverse münden ein in Matth. 28, 16. 17. 18a + Marc. 16, 15. 16. 19. 20.

XII

Die Erscheinungen des Auferstandenen laut dem von Paulus überlieferten Evangelium

1 Cor. 15, 3—8.

In dem ersten Korintherbrief des Paulus wird als überliefertes Evangelium mitgetheilt:

dass Christus gestorben ist um unserer Sünden willen nach den Schriften, und dass er begraben worden ist, und dass er auferweckt ist am dritten Tage nach den Schriften, und dass er erschienen ist (eigentlich: gesehen worden von) dem Kefas [darnach von den Zwölfen]; — darnach ist er erschienen mehr denn fünfhundert Brüdern in Einem Mal,[1] von welchen die meisten jetzt noch am Leben sind, etliche aber sind entschlafen; — darnach ist er erschienen dem Jacobus, darnach den sämmtlichen Aposteln.

Der Apostel Paulus fügt hinzu:

Am letzten von allen ist er auch mir erschienen[2]

[1] *ἐφάπαξ.* Mit „zugleich" (vulgata: *simul*) trifft man immerhin die Meinung des ganzen Satzes, aber den Wortsinn giebt es nicht wieder.

[2] 1 Cor. 15, 3—8. Mit dem schwierigen *ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι* in dem letzten Satz brauchen wir uns nicht zu befassen. Doch sei bemerkt, dass die Vergleichung mit einem gewöhnlichen *ἔκτρωμα* auf keine Weise passt: das ist ja etwas, was zu früh kommt. Daher die Meinung, dass Paulus hier ein auf ihn angewandtes Schimpfwort citiere und acceptiere (schon Wetstein und noch Schmiedel), keinen Grund hat. Die einzige Erklärung, die wirklich ein Verständniss ermöglicht, nimmt Bezug auf das *ἔκτρωμα* der valentinianischen Gnosis und ist aus-

Unbefangene Forscher, unter ihnen die tüchtigsten der Neuzeit, haben erkannt und betont, dass die verschiedenen Erscheinungen des auferstandenen Heilandes hier mit einem sichtlichen Bestreben nach Vollständigkeit hergezählt werden; CARL WEIZSÄCKER meint sogar, mit dem sichtlichen Zwecke ausschliessender Vollständigkeit.[1] Letzteres möchten wir nicht behaupten. Der Apostel Paulus giebt die in dem ihm überlieferten „Evangelium" enthaltenen Thatsachen der Reihe nach wieder, und zeigt hierbei allerdings deutlich die Absicht, keine überzuschlagen. Die Botschaft aber wird ausser der dem Petrus widerfahrenen Erscheinung, welche ausdrücklich als die erste bezeichnet ist, von den weiterhin erfolgten nur diejenigen enthalten haben, welche man als ganz unzweifelhaft zu einem festen Bestandtheil der evangelischen Verkündigung gemacht hatte. Es mögen sonst noch manche Erscheinungen in kleineren Kreisen und vor einzelnen Personen vorgekommen sein, die aber nicht sicher genug bezeugt oder nicht wichtig genug erschienen waren, um sich bei der Heilsbotschaft darauf als auf den Grund des Glaubens zu berufen.

Für den geschichtlichen Werth der von Paulus mitgetheilten Ueberlieferung spricht ihr hohes Alter, welches uns ganz abgesehn von ihrer Niederschrift in dem Korintherbrief festzustehn scheint. Der Autor bietet sie dar als einen älteren, auch ihm schon überlieferten Bericht;[2] ihr Inhalt zeigt sich unabhängig von den auf uns gekommenen Evangelien;[3] dem, der ihn ver-

führlich dargeboten von J. W. STRAATMAN: Kritische Studiën II, Seite 196—204. Demnach möchten wir es für eine von einem Kenner jenes gnostischen Systems herrührende Randbemerkung halten. Sonst wäre eine Corruption im Text anzunehmen. STRAATMAN verwarf die ganze Perikope als unecht.

[1] Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Freiburg i. B. 2. Aufl. 1891, Seite 10.

[2] 1 Cor. 15, 3 „ich habe euch überliefert, wie ich selbst es überkommen habe." Das Zeugniss bleibt also ein altes, wenn auch die Paulusbriefe erst um den Anfang des zweiten Jahrhunderts geschrieben sein sollten, wofür LOMAN in seinen Quaestiones Paulinae (Theol. Tijdschrift 1882 und 1883) neue Argumente angeführt hat.

[3] Wiederum also bleibt das Zeugniss ein altes, wenn es auch in dem Korintherbrief eingeschaltet sein sollte. STRAATMAN hat in jenem zweiten Heft seiner Kritische studiën Seite 4—218 die

fasst, ist weder die Geschichte von dem leeren Grabe, die dem Zweck der Perikope überaus dienlich gewesen wäre, noch die Himmelfahrtsgeschichte bekannt gewesen. Was findet man hier wieder von den Erscheinungen des Herrn vor den Frauen und vor elf, zehn, sieben, zwei und sämmtlichen Jüngern, die Matthäus, Johannes und Lukas ausführlich beschreiben? Wenn der Bericht, der ja die Thatsachen lediglich herzählt, wie ein Katalog die Gegenstände oder Büchertitel, die Evangelien im Rücken hätte, müssten wir sie darin wiederfinden. Schwerlich aber würde er in dem Falle den Charakter des Katalogs so streng bewahrt haben. Von allem dem Detail, den Reden und Verrichtungen des aus dem Grabe Erstandenen, wovon die evangelischen Erzählungen voll sind, ist hier keine Spur zu entdecken; umgekehrt aber scheint aus der baaren Notiz in einer der lukanischen „und ist dem Simon erschienen" hervorzugehn, dass ein blosses Erscheinen oder Erblicktwerden dem Evangelienautor nicht mehr wichtig genug vorkam, um es in einer besonderen Scene zur Darstellung zu bringen.[1] In der evangelischen Geschichtschreibung waltet ein Zug zum Wunderbaren und ins Phantastische: je weiter sie im Laufe der Zeit sich von ihrem Ursprung entfernt, desto eingehender beschäftigt sie sich mit dieser Seite des Stoffes, desto mehr kehrt sie das Uebernatürliche heraus. Immer krasser wird die Wundergeschichte reproduciert: bei Johannes sind zum Beispiel mit der Heilung des Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus die entsprechenden synoptischen Wunder überboten. Was anfänglich mit scheuer Zurückhaltung blos angedentet wurde, wird immer weiter ausgeführt: man erinnere sich, wie bei der Auferstehung

Perikope und ihren Zusammenhang sehr ausführlich erörtert, und Vers 3—11 für eingeschaltet erklärt. Zugeben möchten wir freilich nur, dass, wenn man Vers 1 und 2, deren Text gewiss in Unordnung ist, entsprechend herstellt, der Bericht Vers 3—11 im Context entbehrt werden kann. — Indessen hat Straatman kaum irgendwo Beifall gefunden. Die Worte 1 Cor. 15, 20: „Nun ist aber Christus auferweckt" weisen doch wohl auf die Bezeugung in Vers 3—11 zurück.

[1] Die Bemerkung zu Luk. 24, 34 finde ich ähnlich bei P. W. Schmiedel auf Seite 156 f. seines Commentars zu den Briefen an die Thessalonicher und Korinther: Handcommentar zum Neuen Testament, Freiburg i. Br. II, 1, 1891.

Jesu Matthäus damit angefangen hat und dann die Interpolatoren seiner Darstellung das Uebrige gethan haben.[1] Der paulinische Bericht zeigt sich von dem Zug ins Phantastische noch ganz frei. — Wenn Lukas selbst ersonnen hätte, dass Jesus „dem Simon erschienen", würde seine Phantasie uns ohne Zweifel eine Scene dazu gemalt haben. Jetzt, wie sie gleichsam verloren dasteht, deutet sie auf eine Quelle, aus der sie Lukas nur zu schöpfen brauchte; in ihrer Dürftigkeit aber auf einen ebenso dürftigen Quellenbericht: doch wohl auf den im Korintherbrief. Nach allem müssen wir diesen für älter als sämmtliche evangelischen Schlusscapitel halten.

Der Inhalt dieses ältesten Berichts trägt auch die Merkzeichen der Glaubwürdigkeit. Es ist darin nichts, was an Erdichtung mahnte, die Aussage so schmucklos und einfach als überhaupt möglich. Nur ein Sehn wird bezeugt: die ersten Apostel sollen den Auferstandenen erblickt haben. Mehr behauptet Paulus auch nicht von der ihm selber zu Theil gewordenen Erscheinung, weder in diesem Zusammenhang noch an jener Stelle in dem nämlichen Briefe, wo er sich darauf beruft, dass er „den Herrn Jesus gesehn" habe.[2] Bei Visionen

[1] Ebenso der Verfasser des Evang. Petri, vergl. oben S. 320, Anm. Dagegen hat in der Erscheinungsscene bei Matthäus das nüchterne kirchenpolitische Interesse der Phantasie Schranken gezogen.

[2] 1 Cor. 9, 1 *οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα;* — Was will der Apostel hiermit bewiesen haben? Nicht sowohl sein Anrecht auf den Apostelnamen — denn es gab auch Gemeindeapostel — als vielmehr seine Autorität als Apostel Jesu, und zwar diese zunächst noch im Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen als massgeblich für den Werth seiner Erkenntniss und seiner praktischen Entscheidungen. Der Herr Jesus hatte dadurch, dass er sich ihm zeigte, ihn autorisiert. — Hiermit ist gesagt, warum wir die übrigens scharfsinnig erfundene Erklärung Straatman's, nach welcher Paulus zugegeben hätte, dass er Jesus nicht gesehen, ablehnen müssen. Nach der ausführlichen Erörterung in Kritische Studiën I, Seite 155—191, wäre die Meinung des Apostels etwa folgendermassen wiederzugeben: „Bin ich kein Apostel? Habe ich den Herrn Jesus nicht gesehen? Seid ihr nicht mein Werk im Herrn? [Führt man das gegen mich an? — Es ist ja richtig, dass ich Jesus nicht gesehen habe, und dass Apollos und andere mitgearbeitet haben;] Wenn ich [aber darum] für andere nicht Apostel bin, so bin ich es doch für euch: ihr seid doch das Siegel meines Apostolats im Herrn." — Zudem behauptete Straatman, mit dem Ausdruck „Jesus nicht gesehn" sei hier beide Male gemeint,

oder Offenbarungen anderweitigen Inhaltes denkt er, wie der Apokalyptiker Johannes, an Erfahrungen im Geiste, in verzücktem, der Leiblichkeit enthobenen Zustande, wovon hier aber nicht die Rede ist.[1]

Auf Grund all dieser Erwägungen nehmen wir sowohl das unmittelbare Zeugniss des Paulus als die von ihm aus erster Hand weitergegebene Kunde von den Erscheinungen für einen zuverlässigen Bericht über das, was er und schon vor ihm die Gläubigen erfahren haben wollten, d. h. für ein ächtes Stück der urapostolischen Verkündigung. Eine Ausnahme müssen wir freilich machen in Ansehung der Worte „darnach den Zwölfen", die wir gemäss früheren Erörterungen für einen höchst unsichern Bestandtheil des paulinischen Textes halten.[2] Uebrigens erinnern wir uns des Ergebnisses unserer Evangelienforschung, nach welcher die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Uraposteln ihren Schauplatz in Galiläa gehabt haben und in Jerusalem deren überhaupt keine vorgekommen sind.

Das Verhältniss der Evangelisten zu dem apostolischen Bericht über die Erscheinungen stellt sich folgendermassen heraus.

Marcus, dessen Geschichte Jesu vor denselben Halt macht, bringt in den Hinweisungen auf sie (Cap. 14, 28; 16, 7) nichts was jenem Bericht widerspräche, zeigt aber auch nur eine unsichere Spur von der Thatsache, dass Jesus ausser seinen Jüngern im Allgemeinen noch besonders dem Petrus erschienen sei.[3] — Der Ergänzer des Marcusbuches ist schon so ganz von den ausführlichen Schilderungen in den andern Evangelien und der Apostelgeschichte eingenommen, dass er den dürren Bericht in dem Paulusbriefe gar nicht in Betracht zieht.

dass Paulus den Herrn nicht aus persönlichem Verkehr gekannt habe, er also gemäss Act. 1, 21 nicht Apostel sein könne. Diese Erklärung scheitert schon an dem Perfectum (ἑόρακα), durch welches ja kein dauerndes Verhältniss angedeutet sein kann.

[1] 2 Cor. 12, 1—6 vergl. Apok. 1, 10

[2] Vgl. oben Seite 14 f.

[3] In dem Wortlaut der Engelbotschaft: „sagt seinen Jüngern und dem Petrus".

Dem Evangelisten Johannes ist es ebenso ergangen. Manches spricht dafür, dass die Briefe des Apostels an die Korinther ihm bekannt gewesen; ganz gut denkbar ist dennoch, dass er den darin enthaltenen Katalog der Erscheinungen gleichwohl unbeachtet liess. — Der Verfasser des Nachtragscapitels hat sich desselben gewiss nicht erinnert: sonst würde er nicht eine Erscheinung vor sieben, sondern eine solche vor sämmtlichen Aposteln oder vor fünfhundert Brüdern erzählt haben.

Matthäus stand, wie nachgewiesen, ganz unter dem Einfluss der kirchlichen Stimmung zu Gunsten der Zwölfapostel-Autorität. Es ist sehr wohl möglich, dass er die Paulusbriefe, wenigstens deren Inhalt, gar nicht gekannt habe. Wir wissen ja, dass diese erst sehr spät, nicht lange vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts, allwärts in der Kirche verbreitet worden und zu Ansehen gelangt sind. Wenn aber nicht diese, so hat Matthäus auch den apostolischen Bericht über die Erscheinungen nicht gekannt; denn ein Ueberblick über die gesammte evangelische Literatur zeigt deutlich, dass derselbe sich nur in der paulinischen Briefsammlung erhalten hat.

Das ist hauptsächlich aus der Ablösung des urapostolischen Christenthums durch das katholische und durch die Entartung oder den Verfall des erstgenannten zu erklären: die jerusalemische Tradition ist in dem Judenchristenthum, welches sich aus den palästinensischen Gemeinden schliesslich ergeben hat, verkümmert und verdorben. Was hier von derselben erhalten blieb, lehrt das Hebräerevangelium, sofern es nicht von den kanonischen Evangelien ausgegangen ist. Unabhängig von diesen berichtet es über eine dem Jacobus besonders gewordene Erscheinung. Darin stimmt es mit dem Korintherbrief überein; widersprechend aber erzählt es, dass Jesus dem Jacobus unmittelbar nach seiner Auferstehung, also ihm zuerst, erschienen sei. Also hat der Verfasser das Factum nicht aus dem paulinischen Bericht, sondern aus einem andern Kanal der Tradition, deren Ursprung lediglich in der ältesten Verkündigung zu suchen ist. Zunächst erfährt somit jener Bericht von dieser Seite in dem einen Punkt eine Bestätigung; der Unterschied aber ist für das Hebräerevangelium ungünstig, für Paulus günstig zu erklären. In einem judenchristlichen Kreise, dem der Jacobus mehr als alle andern Häupter der Gemeinde galt,

kann man schon von selbst dazu gekommen sein, ausser der Wahrheit, dass Jesus überhaupt erschienen sei, nur dem Erlebniss des Jacobus ein besonderes Andenken zu widmen, und dann auch anzunehmen, dass der Herr nach seiner Auferweckung sich zuerst zu ihm begeben habe, als dem gerechten Mann und würdigsten von allen, weil sein Eifer für die Frömmigkeit nach Gottes Gesetz nur gewachsen war mit seinem Glauben an die Erhöhung seines Bruders an die Rechte Gottes. Es ist um so wahrscheinlicher, dass die Vorstellung sich auf diesem Wege ergeben, als sie innerhalb der besonderen, um die Person des Jacobus gesponnenen Legende, die wir durch Hegesippus kennen, und als ein Moment derselben, entstanden sein wird. Die sagenhafte Darstellung des Hebräerevangeliums kann daher den paulinischen Bericht nicht lügenstrafen, sondern nur seinen hohen Ursprung beglaubigen.

Unmittelbar weist die Erzählung des Lukas auf ihn zurück. Man lasse nur gelten, dass Lukas mit Bezug auf ihn ebenso verfahren ist, wie mit Bezug auf seine andern Vorlagen, Marcus und die Logia, so wird man den Zusammenhang nicht verkennen. Der Evangelist hat sich auch gegenüber dem Korintherbrief seiner schriftstellerischen Freiheit nicht begeben; er hält es nicht für nothwendig, die hier angedeuteten Scenen alle zu beschreiben, und ebensowenig, sich auf sie zu beschränken. Die Geschichte von der Wanderung nach Emmaus erfindet und erzählt er zu Ehren der paulinischen Denkweise, obgleich der von Paulus überlieferte Bericht von einer Erscheinung des Auferstandenen vor zwei Jüngern nichts enthält. Wenn er aber bei der Composition des Schlusscapitels darauf geräth, dieselbe vor die den Aposteln gewordene Erscheinung zu setzen, macht er doch ein Mittel ausfindig, wodurch die Möglichkeit offen bleibt, die allererste Erscheinung dem Petrus zuzuschreiben. Er hat sich nicht enthalten können, wenigstens anzugeben, dass Jesus, bevor er den sämmtlichen Jüngern erschien, dem Simon bereits erschienen war. Wir haben bei unserer Betrachtung der lukanischen Erscheinungen schon gezeigt, wie schlecht eigentlich diese Thatsache in den Zusammenhang der Erzählung passt, indem die Jünger, unter welchen Petrus selber, gleich darauf gar nicht glauben wollen, dass Jesus leibhaftig vor ihnen stehe, und werden jetzt wohl nicht irren, wenn wir

diese Unebenheit daraus erklären, dass Lukas mit jener Notiz eben nur eine Rücksicht geübt hat, die er dem paulinischen Berichte da, wo er ihm folgte, schuldig zu sein glaubte.[1]

Aber — ist er denn wirklich diesem Bericht gefolgt? Wir meinen: ja, wenigstens der ersten Hälfte desselben; die zweite hat er im Evangelium ja nicht zur Darstellung gebracht; in der Apostelgeschichte aber hatte sein Interesse sich zunächst ganz andern Vorstellungen zugewandt.

Nachdem wir die Worte „darnach den Zwölfen" als spätere Zuthat anerkannt haben, lesen wir den Text des betreffenden Stückes, wie er dem Evangelisten vorgelegen, also:

> dass er (Christus) erschienen ist dem Kefas; darnach ist er erschienen mehr als 500 Brüdern in Einem Mal.

Nun hat Lukas, als er das Evangelium schrieb, die Ansicht, welche wir auch im Barnabasbriefe fanden, getheilt, dass die Erscheinungen an einem Tage stattgefunden hätten. In dieser Voraussetzung konnte er jener Vorlage nicht besser entsprechen als dadurch, dass er erzählte, Jesus sei dem Simon und gleich darauf der gesammten Jüngerschaft erschienen: den Elf, die er dem kirchenpolitischen System zu liebe besonders nennt, und ausser ihnen einer unbestimmt gelassenen Anzahl anderer Jünger. Bei dieser Erscheinung muss er an die Fünfhundert gedacht haben.

Warum aber hat er dann die Anzahl unbestimmt gelassen? Wir meinen erstlich, vielleicht weil er in dem Korintherbriefe doch auch von einer Erscheinung vor den „sämmtlichen Aposteln" las, indem er einerseits wegen der zu seiner Zeit herrschenden Tendenzen nur die Zwölf als Apostel bezeichnen wollte, andererseits aber Lukas noch gewusst haben kann, dass die sämmtlichen Apostel mehr als die elf, wenngleich weniger als fünfhundert an der Zahl gewesen seien. — Abgesehen davon wird sich jedoch schon die Neigung geregt haben die er später, in der Apostelgeschichte, damit bethätigt hat, dass er die Gesammtzahl der Gläubigen auf hundertundzwanzig herabsetzte. Wollte er sie einmal verkleinern, so konnte er leicht genug auf diese

[1] Auch der Wortlaut scheint das zu bestätigen: Luk. 24, 34 *ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι*, vergl. 1 Cor. 15, 4 sq. *ὅτι ἐγήγερται — καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ.*

Zahl verfallen: zwölf sollten den Kern bilden, zehn mal zwölf den ganzen Haufen der noch von Jesus selbst gesammelten Gemeinde. Dass er aber die fünfhundert kleiner machte, geschah vermuthlich in der Absicht, das plötzliche Wachsen der Gemeinde und somit die wunderbare Gnade vom Herrn am Pfingstfest um so grossartiger erscheinen zu lassen.[1]

Unabhängig von dem Verhältniss der lukanischen Erzählung zu ihm zeugt für den Bericht im Korintherbrief der bemerkenswerthe Zusatz des Verfassers, laut welchem zu der Zeit, als er ihn niederschrieb, von jenem halben Tausend die meisten noch lebten, etliche aber entschlafen waren.[2]

Bedenken, die in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten gegen den Bericht erhoben worden sind, sind grösstentheils durch unsere Betrachtung der Auferstehungs- und Erscheinungsgeschichten bereits erledigt.[3] Einer besonderen Erörterung bedarf, wenn wir recht sehn, nur noch folgendes.

[1] So Ferd. Chr. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi u. s. w. 1845, Seite 37; 2. Aufl. Leipzig 1866, I Seite 44. Ed. Zeller, Apostelgeschichte, Seite 117. Da Lukas keinen Aufenthalt in Galiläa annimmt, ist der Widerspruch seiner Zahlenangabe mit 1 Cor. 15 nicht dadurch auszugleichen, dass die 380 andern Brüder in Galiläa zurückgeblieben seien. Man vergleiche auch Overbeck a. O. Seite 11f. Dagegen kann Lukas gemeint haben, dieselben seien von Jerusalem nach Galiläa heimgekehrt. Nur ist bei ihm von einer solchen Meinung keine Spur nachzuweisen.

[2] Aus allem Obigen ergiebt sich, dass und warum wir eine von Ad. Hilgenfeld im XIV. Band seiner Zeitschrift (1871) Seite 454 mitgetheilte Wahrnehmung für unzutreffend halten müssen, und also auch dem Eindruck nicht nachgeben können, den die Stelle 1 Cor. 15, 5—8 auf den ersten Blick allerdings machen kann, dass in ihr die Geschichten des Lukas und des Hebräerevangeliums zusammengestellt seien.

[3] Dies gilt in Ansehung der sechs von Rudolf Steck (Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht u. s. w., Berlin 1888, S. 180—191) gegen das Alter des paulinischen Berichts erhobenen Einwände von dem dritten, vierten, sechsten und dem besten Theil des fünften Einwands. Nach Steck wäre 1 Cor. 15, 1—11 aus einer verlorenen Schrift gezogen, nach welcher auch Lukas die Erscheinungen, die Himmelfahrt und die Ausgiessung des Geistes erzählt hätte. Eine solche gemeinsame Quelle hat schon Bruno Bauer wegen des ὤφθη

1°. Wie konnte der Apostel Paulus bei seinen vielen Reisen und seinen seltenen Berührungen mit den Christen im jüdischen Land sagen, dass Jesus „zuletzt von allen“ ihm erschienen sei,[1] und wissen, dass Jesus nicht andern noch erscheinen werde? — Wir meinen: letzteres hat Paulus gar nicht behauptet; ersteres aber könnte er schon daraus geschlossen haben, dass, seitdem er den Herrn gesehn, nun schon in vielen Jahren von Erscheinungen vor noch andern Personen nichts verlautet war. Nicht unwahrscheinlich ist jedoch, dass Paulus blos meint, er sei der letzte von denen, die Jesus selbst durch sein Erscheinen zu Aposteln berufen habe. Das „zuletzt von allen“ dürfte sich auf das kurz vorhergegangene „den sämmtlichen Aposteln“ beziehen, dann bedeutet es natürlich: zuletzt von allen Aposteln ist er auch mir erschienen, als dem einen, der ausnahmsweise zu der bereits vollzähligen Schaar der unmittelbaren Apostel des Herrn hinzugekommen ist.

2°. Ist anzunehmen, dass die Urapostel die dem Paulus gewordene Erscheinung in ihre Verkündigung aufgenommen hatten, wie der Vers 11 „Aber ich oder sie: so verkünden wir, und so habt ihr geglaubt“ aussagt? Hat nicht der ehemalige Verfolger sein Apostelamt an diese Erscheinung geknüpft, und wurde ihm das nicht beharrlich bestritten?[2] — Antwort: Nicht sogleich nach seiner Bekehrung haben die Häupter der jerusalemischen Gemeinde Grund gehabt, dem Paulus entgegenzutreten, sondern erst nach einigen Jahren, als ihnen zu Ohren kam, dass er ein Christenthum ohne Beschneidung predige und dazu ein Apostel Jesu sein wolle. Bis dahin hatten sie nur vernommen und bereits mit Stolz darauf hingewiesen, dass ihr Herr selbst einen seiner bittersten Feinde zur Einkehr gebracht habe. Wenn nun später der Saulus oder Paulus in einer Weise vorging, die sie vielleicht aufs entschiedenste missbilligten, werden sie deswegen doch nicht aufgehört haben, daran zu erinnern, wie der Auferstandene seine Gemeinde einstens von der ärgsten Ver-

Σίμωνι (Luk. 24, 34) angenommen, vgl. Kritik der paulinischen Briefe, von B. Bauer, 2. Abth., Berlin 1851, Seite 71.

[1] Straatman, Kritische Studien II, S. 134.

[2] Steck a. O. S. 183 f. mit Berufung auf 1 Cor. 9, 2. — 1 Cor. 15, 11: εἴτε ἐγώ, εἴτε ἐκεῖνοι· οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε.

folgung erlöst hatte. Schon die Dankbarkeit gegen ihren Herrn verbot den Gläubigen, jetzt auf einmal davon zu schweigen; die Verkündigung aber hätte den Verlust kaum ertragen: es war die einzige Erscheinung, von der auch die jüdischen Obern nicht läugnen konnten, dass wenigstens etwas daran sein müsse; jedenfalls war keine mehr denn diese geeignet, bei Leuten, die sich der Ueberredung zugänglich zeigten, Eindruck zu machen und sie zum Glauben zu bringen. Grund genug für den palästinensischen Apostelkreis, trotz allen Irrungen mit Paulus die Thatsache der Erscheinung Jesu auf dem Wege nach Damascus fort und fort zu behaupten.

3°. Paulus pflegte sich als einen durch den Willen Gottes berufenen, von Mutterleib an ausgesonderten Apostel zu bezeichnen.[1] Nicht allein beansprucht er gleiches Recht mit Kefas und den andern,[2] sondern er meint auch in nichts hinter jenen zurückzustehn, mit Dulden aller Art und Zeichen, Wundern und Kraftthaten,[3] und in der Erkenntniss der Wahrheit[4]: ist es nun wahrscheinlich, dass derselbe Mann hier, 1 Cor. 15, 9, von sich sage: „ich bin der geringste der Apostel, nicht werth, ein Apostel zu heissen, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe“?[5] — Die Antwort giebt schon der nächstfolgende Vers. Paulus hat soeben gesprochen von sich selber, so wie er sich schätzt, abgesehn von dem, was er durch Gottes Gnade ist: ein Apostel, der mehr gearbeitet hat als die andern alle, — „doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes in mir“.[6] Es ist die religiöse Stimmung, die natürlich wechselt, je nachdem ein Mensch an sein schwaches sündiges Selbst, oder an das durch Gottes Gnade emporgehobene und gekräftigte Selbst denkt. Bei welcher religiösen Persönlichkeit von einiger Bedeutung wäre der Wechsel nicht öfter vorgekommen? Welcher Mensch, dem die Religion nicht blos äusserlich anhaftet, hätte ihn nicht mehr denn einmal an sich selbst erfahren? — Nun wird noch angeführt, Paulus würde, wenn er so geschrieben hätte, seinen

[1] 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. Rom. 1, 1. Gal. 1, 15.
[2] 1 Cor. 9, 5 f.
[3] 2 Cor. 12, 12.
[4] 2 Cor. 11, 6.
[5] Straatman a. O. S. 136—143.
[6] 1 Cor. 15, 10. Ganz ähnlich 2 Cor. 12, 11.

Gegnern eine Waffe in die Hand gegeben haben; jetzt hätten diese triumphieren können: er räumt ja selber ein, dass er geringer als die andern Apostel, nicht einmal des Apostelnamens würdig ist u. s. w. Zudem wäre gar nicht abzusehn, was er gerade in diesem Zusammenhang mit solchen Aeusserungen der Demuth hätte erreichen wollen oder können.[1] Wir erwidern: daran zeigt sich eben die Richtigkeit unserer Erklärung. Die religiöse Stimmung kehrt sich, wenn sie echt ist, nicht an Klugheitsrücksichten: indem Paulus einmal das politisch ganz Unmotivierte, Unzweckmässige, ja Unkluge thut, erkennen wir, wie bei dem Gedanken an die von Gott ihm erwiesene Gnade ein wahrhaft frommes Gefühl über ihn gekommen ist; und es ehrt ihn, dass er hier, mit Hintansetzung anderweitiger Erwägungen, diesem Gefühl auch Ausdruck gegeben hat.

4°. Ist nicht der Eingang des 15. Capitels: „Ich thue euch kund, Brüder, die Heilsbotschaft, die ich euch verkündigt habe“ ein Anzeichen, dass hier ein Machwerk vorliegt, in dem ein richtiger Apostel an Leute, denen er das Evangelium längst kundgethan, nur hätte schreiben können: „Ich erinnere euch“?[2] — Die Exegeten meinen, Paulus werde des Nachdrucks und der Beschämung halber den Ausdruck gewählt haben.[3] Und wirklich könnten wir uns wohl denken, wie dieser mit einiger Entrüstung darüber, dass ein Theil seiner Gemeinde an der Auferstehung zweifle und der Erinnerung an das Fundament des Glaubens noch bedürfe, nicht höflichst gesagt: „ich möchte euch klar machen“,[4] sondern ihr zur Beschämung ausgerufen hätte: „ich thue euch kund!“ Allein, zu dem Ton würde das gefällige Epitheton „Brüder“ nicht passen; wir meinen, der Ausdruck bleibt schwierig. Es scheint uns jedoch nicht gerathen, auf Grund dieser Schwierigkeit das Capitel oder den Brief dem

[1] Straatman a. O. S. 140.

[2] Bruno Bauer, Kritik der paulinischen Briefe, 2. Abth. S. 70. — Steck a. O. S. 182 f.

[3] Schmiedel mit Berufung auf 1 Cor. 12, 3. Gal. 1, 11. — Heinrici (7. Auflage von Meyer's Commentar zu dem Brief): „der Ausdruck ist nachdrücklicher, anregender [als „ich erinnere“], für einen Theil der Leser beschämend, und der fundamentalen Wichtigkeit des jetzt zur Sprache zu Bringenden entsprechend.“

[4] Wie Weizsäcker hier zu übersetzen den Muth gefunden hat.

Paulus abzusprechen: denn da auf jenes „ich thue euch kund“ sogleich folgt „was ich euch verkündigt habe“, wird die Sache um nichts erklärlicher, wenn man sie für Worte eines Andern nimmt. Wer hätte denn überhaupt bei ruhiger Ueberlegung so schreiben mögen? Die Schwierigkeit verliert indessen viel von ihrem scheinbaren Gewicht, wenn man bedenkt, dass der ganze Passus Vers 1 und 2 eine befriedigende Auslegung nicht zulässt: es ist hier jedenfalls der Text in Unordnung; vielleicht verderbt, vielleicht interpoliert, vielleicht beides zugleich.

5°. In der Reflexion, die Vers 13—17 auf den Bericht folgt, wird die Möglichkeit gesetzt, dass Christus dennoch nicht auferweckt und das Zeugniss von seiner Auferstehung nicht wahr sei: ist eine solche Reflexion bei einem, der sich bewusst war, auch selbst den Auferstandenen gesehn zu haben, denkbar? Man setzt hinzu, die Reflexion sei hingegen durchaus begreiflich bei einem Schriftsteller, der zwar für einen Augenzeugen gelten wollte, thatsächlich aber nichts von der Sache im Bewusstsein hatte, dem die Visionen nicht zu einem Stück persönlicher Erfahrung geworden waren.[1] — Wir meinen: die Casusposition gilt nur den durch etliche Läugner der Todtenauferstehung beunruhigten Korinthern. Ihnen wird jene Möglichkeit vorgehalten: „Wir haben gesehn und bezeugt, dass Christus auferweckt ist, woraus folgt, dass es eine Todtenauferstehung gebe; wollt ihr sagen, es gebe keine, so müsst ihr annehmen, dass wir falsche Zeugen seien, die gegen Gott gezeugt haben, dass unsere Predigt also eine nichtige, und mit ihr auch euer Glaube ein nichtiger sei. Das wollt ihr doch nicht gelten lassen? Also!“ —

Zu der mit Vers 20 anhebenden Gedankenreihe giebt sodann des Autors persönliche Erfahrung ihm die Sicherheit, mit welcher er poniert: „Christus ist von den Todten auferweckt.“ Die gleiche Sicherheit soll den Lesern sowohl durch ihr Vertrauen auf das Zeugniss der Apostel als durch die Einsicht, dass ihr Glaube doch nicht lauter Täuschung sein könne, geschenkt werden. Was weiter, von Vers 21 an, mit der Antithese Adam—Christus begründet wird, ist nicht mehr die ein-

[1] A. D. Loman: De Oorsprong van het Geloof aan de Opstanding van Jezus, in De Gids vom Jahre 1888, I. 502—545. II, 86—135. Daselbst I, 542 f.

fache Aussage „Christus ist auferweckt“, sondern die durch den Zusatz „als Erstling der Entschlafenen“ daraus entstandene Behauptung, dass seine Auferstehung die aller Todten nach sich ziehn werde.

Wir bilden uns nicht ein, mit diesen wenigen Zeilen die Frage nach der Echtheit der paulinischen Hauptbriefe abgethan zu haben. Es soll damit nur unsere Ansicht gerechtfertigt werden, nach welcher immer noch die grössere Wahrscheinlichkeit dafür ist, das Capitel über die Auferstehung, sofern es mit dem Bericht über die Erscheinungen zusammenhängt, dem Apostel Paulus zuzuschreiben. Uebrigens können wir lediglich die Erklärung abgeben, dass wir in Ansehung jener Briefe allerdings derselben Meinung sind. Interpolation und Ueberarbeitung lassen wir gelten; aber die Priorität der paulinischen Theologie vor den kanonischen Evangelien behaupten wir.

XIII

Der dritte Tag

1 Cor. 15, 4 etc.

Als der Glaube an die Auferstehung Jesu einmal da war, konnte die Frage aufkommen, wie lange Jesus im Tode geschlafen, bis ihn Gott auferweckt hatte, oder wie lange er im Todtenreich verblieben war, bis er in eigener Machtfülle es wieder verlassen hatte.

Wenn nun jener Glaube in Galiläa entstanden ist, hier — fern von der Grabstätte — in den ersten Wochen oder Monden nach der Kreuzigung sich bei den Anhängern Jesu festgesetzt hat, versteht sich, dass diese zur Beantwortung der angeregten Frage freien Spielraum hatten von der ersten Nacht, die über das Grab hereingebrochen, an bis auf den Tag, an welchem der Erstandene zuerst gesehen worden war. Dennoch nennt die christliche Ueberlieferung, so weit wir sie verfolgen können, nur einen Tag und zwar ganz bestimmt: Jesus soll am dritten Tage auferstanden sein.

Dazu ist nicht nöthig anzunehmen, dass er auch schon am dritten Tag nach seiner Kreuzigung einem von den Jüngern erschienen, auch nicht, dass das Grab an diesem Tage leer gefunden worden sei: die auf ihn lautende Zeitbestimmung war aus mehr als einem Grunde die nächstliegende und natürlichste.

Auf eine kurze Frist drängten mehrere prophetische Sprüche, die man auf den Tod und die Auferstehung dessen, der alle Schrift erfüllt haben sollte, deuten konnte. Zu diesen gehörte für die galiläische Jüngerschaft allerdings nicht die

von dem Verfasser des Hebräerbriefs auf Christus gedeutete Psalmstelle:

Du hast ihn ein kurzes neben den Engeln erniedrigt,
du hast ihn mit Ehre und Herrlichkeit bekränzt —

denn im hebräischen Psalter steht unmissverständlich: „du lässt ihn nur wenig entbehren im Vergleich mit Elohîm.“ [1] — Dagegen fand sich im Buch Jesaja dieses Wort:

Einen kleinen Augenblick habe ich dich verlassen,
und mit grosser Erbarmung nehme ich dich wieder auf.[2]

Und besonders kann ein Wort des Hosea gewirkt haben, wo der Prophet im Namen des in sich gehenden Israel sein Vertrauen zu Gott äussert:

Er wird uns lebendig machen nach zwei Tagen,
am dritten Tag lässt er uns auferstehn,
dass wir leben vor seinem Antlitz.[3]

Hier heisst „leben vor seinem Antlitz“ oder einfach „vor ihm leben“ soviel wie: durch Gottes Gnade, in seiner Gunst leben. Mit den Ausdrücken „nach zwei Tagen“ und „am dritten Tag“ wird nichts Bestimmtes, sondern überhaupt ein kurzer Termin zur Vorstellung gebracht. Dieselbe Bedeutung eignet der Tagesangabe auch noch in den Worten Jesu Luk. 13, 32:

Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen
heute und morgen, und am dritten bin ich am Ziel —

War also die erste Erscheinung schon „bald“ auf die Nachricht von dem Tode Jesu erfolgt, so legte die geläufige Ausdrucksweise die Beziehung jener Prophetenstelle, in der von einem „Lebendigmachen“ und von einem „Auferstehnlassen“ oder „Aufrichten“ am dritten Tag die Rede war, auf das Schicksal Jesu nahe. Dass da von einer Mehrzahl die Rede war, übersah man gern: wie oft haben die Evangelisten dem Weissagungsbeweis zu liebe unpassende Bestandtheile in den auf Jesus bezogenen Schriftworten übersehen![4]

[1] Psalm 8, 6.

[2] Jes. 54, 7. Vergl. oben Seite 250 Anm. 1.

[3] Hosea 6, 2.

[4] Bemerkt sei übrigens, dass im Targum die Stelle nicht nur auf die messianische Zeit, sondern auch auf die Todtenauferstehung

Indessen ist doch etwas hier nicht einfach zu überspringen. Wir finden schon bei Paulus, dass Jesus am dritten Tage auferweckt sei, als einen Bestandtheil des ihm von den Uraposteln übergebenen, von ihm den Korinthern überlieferten Evangeliums,[1] und zwar als einen, den er in den Schriften begründet weiss; doch sieht die Mittheilung in ihrer einfach bestimmten Form nicht darnach aus, als ob der Apostel nur so ungefähr an eine kurze Frist gedacht haben wollte. Gesetzt nun, dass die Gläubigen aus den Juden, wie das angeführte lukanische Herrnwort vermuthen lässt, diese allgemeine Bedeutung des Ausdrucks „am dritten Tag“ noch verstanden haben, so müsste man annehmen, dass die unmittelbaren Jünger willkürlich, etwa nur um ihrer Botschaft einen bessern Anschein zu geben, die buchstäbliche dafür eingesetzt hätten: das ist auch nicht eben wahrscheinlich. Schon darum erwägen wir noch folgendes.

Wenn der Hades den Herrn nicht zu halten vermocht hatte, so konnte man die Zeit, während deren Jesus in seinen Thoren gewesen, nur aufs kürzeste bemessen. Dies hätte schon von selbst zu der Bestimmung führen können, dass Jesus „nur einen Tag“ bei den Todten zugebracht habe. Dieser eine Tag aber war ganz unvermeidlich. Man behalte im Auge, dass die ersten Gläubigen Juden waren, die ihrem Herrn noch nicht göttliche Machtfülle zuschrieben, sondern ihn als den Auserwählten betrachteten, den Gott dazu gemacht und „auferweckt“, also aus dem Tode erlöst hatte. Ferner erinnere man sich, dass die Frauen, wenn auch nicht die Grablegung, doch das Verscheiden Jesu spät am Freitag, höchstens drei Stunden vor Sonnenuntergang, beobachtet und bezeugt haben. Endlich aber bedenke man auch, dass nach der jüdischen Anschauung Gott am Sabbat keine Werke thut, sondern nur das Geschaffene unterhält. Aus diesen einfachen Prämissen folgt, dass Gott Jesus nicht früher als an dem Tag nach dem Sabbat, das heisst: erst „am dritten Tage“ auferweckt haben konnte. War

bezogen wird. Es lautet der Vers daselbst: „Er wird uns lebendig machen zu den Tagen der Vertröstung, die bestimmt sind zu kommen; am Tag der Lebendigmachung der Todten lässt er uns auferstehn, und wir werden vor ihm leben.“

[1] 1 Cor. 15, 4. Vergleiche unser voriges Capitel.

dies einmal überlegt und gemuthmasst, dann war es schon nicht mehr blosse Willkür, jenes Wort des Hosea ad literam zu nehmen: denn von vornherein stand fest, dass der Heilige sobald wie möglich aus den Pforten des Todes wiedergekehrt sein müsse.

Dieser Grundsatz hat in der Geschichte von dem leeren Grab noch nachgewirkt. Marcus wählt die stärksten Ausdrücke, um anzudeuten, dass die Frauen sehr, sehr früh am Morgen des dritten Tages hineingegangen seien und das Grab geöffnet gefunden haben. Und die auf den ersten Blick seltsam erscheinenden Zeitbestimmungen des Matthäus erklären sich nur mit Hülfe der nämlichen Voraussetzung. Wir müssen seinen Text näher ins Auge fassen.

Ohne allen Zweifel steht im ersten Vers der Auferstehungsgeschichte bei Matthäus zu lesen:

> In der Späte aber des Sabbats, beim heranleuchtenden Tag auf den ersten der Woche, gingen Maria von Magdala und die andere Maria, um das Grab zu besehn. Und siehe, es geschah ein grosses Erdbeben u. s. w.

Die allerersten Worte lauten *ὀψὲ δὲ τῶν σαββάτων*. Im klassischen Griechisch steht *ὀψέ* für sich als Adverbium mit den Bedeutungen „nach langer Zeit“ „spät“ „zu spät“ „nachher“ auch „lange nachher“. Mit einem Genetiv bedeutet es „in der Späte“ „gegen Ende“ der betreffenden Frist; für die Bedeutung „lange nach Verfluss“ des durch den Genetiv bezeichneten Zeitraums scheint nur die spätere Gräcität Beispiele darzubieten.[1] Im Neuen Testament kommt es ausser der eben angezogenen nur noch an zwei oder drei Stellen vor, und da heisst es zweimal „spät“ „bei Einbruch der Dunkelheit“ nämlich Marc. 11, 19:

> Wann es Abend (*ὀψέ*) wurde, pflegte er aus der Stadt hinauszugehn,

und Marc. 11, 11:

[1] Klassisch: *ὀψὲ τῆς ἡμέρας* „spät am Tage“, *ὀψὲ τῆς ἡλικίας* „spät im Alter“. — Zweites und drittes Jahrhundert nach Chr.: Plutarch Num. 1 *ὀψὲ τῶν βασίλεως χρόνων* „lange nach der Zeit des Königs“; Philostratus *ὀψὲ τῶν Τρωϊκῶν* „lange nach dem trojanischen Kriege“. Man sehe die Wörterbücher von Passow und Pape.

> Da es schon spät an der Zeit war,[1] ging er mit den Zwölfen hinaus nach Bethanien.

Ausserdem deutet es einmal die bis neun Uhr währende erste Nachtwache an; diese Bedeutung aber, die uns auf die ersten Stunden, nachdem Jesus in das Grab gelegt worden, zurückführen würde, kann hier gar nicht in Betracht kommen (Marc. 13, 35).

Wenn man sich an die im Neuen Testament nicht heimische Bedeutung „lange nachher" festklammern wollte, würde man eigentlich viele Tage nachher verstehn müssen. Verlangt man jedoch Rücksicht darauf, dass hier nur von zwei auf einander folgenden Tagen die Rede ist, so kann der Ausdruck „lange nach Ablauf des ersten" nicht weiter als bis zur Grenze des ersten Viertels des zweiten Tages reichen, da in dem Falle eine spätere Stunde schon anders angedeutet sein müsste, und auch von jedermann nicht so, sondern etwa mit „im Laufe des folgenden" bezeichnet sein würde. — Die zahlreicheren Stellen, an denen das substantivische *ὀψία* vorkommt, beziehen sich wiederum sämmtlich auf die Zeit, wo der Tag zur Rüste geht, um Sonnenuntergang und vor Einbruch völliger Dunkelheit.[2]

Nun folgt eine weitere Zeitangabe: „beim heranleuchtenden Tag auf den ersten der Woche". Vom „Heranleuchten" eines Tages ist im Neuen Testament mit demselben Ausdruck nur noch **ein** Mal die Rede, nämlich Luk. 23, 54, wo es bei der Grablegung heisst:

> — und es war der Rüsttag, und der Sabbat leuchtete heran.[3]

Hier kann der heranleuchtende Tag im Zusammenhang der Erzählung gar nichts anderes bedeuten als: kurz vor Anbruch desselben. Die Exegeten, welche an das bei Einbruch der Dunkelheit am sechsten Wochentag schon vor Sonnenuntergang

[1] *ὀψὲ ἤδη οὔσης τῆς ὥρας* ganz wie in dem von Pape citierten Beispiel aus Demosthenes. Handschriftlich ist Marc. 11, 11 ebenso gut *ὀψίας* bezeugt, doch bringt Origenes die Entscheidung zu Gunsten der Lesart *ὀψέ*.

[2] Matth. 8, 16; 14, 15. 23; 16, 2; 20, 8; 27, 57. Marc. 1, 32; 4, 35; 6, 47; 14, 17; 15, 42.

[3] Matth. 28, 1 *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων*. Luk. 23, 54 *καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν*.

stattfindende Anzünden der Lichter gedacht haben wollen, tragen dem Umstand keine Rechnung, dass entsprechende Ausdrucksweisen im syrischen und jüdischen Sprachgebrauch mit Bezug auf verschiedene Wochentage vorkommen. Diesem Sprachgebrauche gemäss hat Matthäus jenes *ὀψὲ τῶν σαββάτων* durch das hinzugefügte *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* näher bestimmt. Durch beides zusammen ist genau angegeben, dass es sich um die letzten Momente des ablaufenden Sabbats handelt.[1] Da sind die Frauen zum Grabe gegangen; als sie ankamen, muss, nach der allgemeinen christlichen Ansicht, der dritte Tag angebrochen gewesen sein. Wir gelangen also zu dem Ergebniss, dass bei Matthäus Jesus nicht in der Morgendämmerung oder bei Sonnenaufgang, sondern unmittelbar nach Ablauf des Sabbats, im Anfang des jüdischen Kalendertags nach Untergang der Sabbatssonne dem Grabe entsteigt.[2]

Diese Zeitbestimmung weicht von der der anderen Evangelisten ab.

Muss aber nicht unwahrscheinlich heissen, dass Matthäus sich mit Marcus und der ganzen Tradition in Widerspruch gesetzt habe? — Es ist noch die Frage, ob in dem Kreis, in

[1] Der Petrusevangelist dagegen hat den Ausdruck *ἐπιφώσκειν*, den er (ebenso, wie weiterhin *ὄρθρου*) aus den kanonischen Evangelien herübernimmt, vom Anbrechen des natürlichen Tages, der Tageshelle, verstanden: er setzt (§ 34 des Fragments) *ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου* als gleichwerthig zu *πρωΐας*, der Morgenfrühe, und beschreibt wie in der Nacht (§ 35 *τῇ νυκτί*), *ᾗ ἐπέφωσκεν* der Sonntag (*ἡ κυριακή*), die Auferstehung von statten ging. Der Irrthum ist sehr begreiflich, wie die syrische Redensart für uns, die wir ihren Ursprung nicht kennen, höchst befremdlich ist; aber es ist dennoch ein Irrthum.

[2] Holwerda hatte (auf Seite 67 seiner Bijdragen tot de uitlegging van het Nieuwe Testament, Leiden 1855) die Zeitangabe in Matth. 28, 1 für unverständlich erklärt. Dagegen schrieb Michelsen in seinem Evangelie van Markus (1867) S. 184f.: „So lange man bei Matthäus lesen will, was bei Marcus steht, ist die Stelle allerdings unerklärlich. Wenn man aber bei Matthäus nichts anderes als des Matthäus eigene Meinung lesen will, ist der Vers so klar wie Krystall.“ Ebenso noch Studiën VII, 159. — Für Deutschland hat bekanntlich Keim dieselbe Ansicht verfochten: Geschichte Jesu von Nazara III. Band (Zürich 1872) Seite 552, und Geschichte Jesu, 2. Aufl. Seite 353.

welchem Matthäus lebte, die Zeit um Sonnenaufgang für die Auferstehung Jesu von der Tradition angegeben war und im Unterricht gelehrt wurde. Nach dem, was er zu lesen giebt, scheint das eben nicht der Fall gewesen zu sein. Zudem wird er seine Differenz mit dem Marcusevangelium nicht entfernt so stark wie wir empfunden haben: er hält sich ja auch an den dritten Tag und berichtigt den Marcus nur insofern, dass er den Besuch des Grabes gleich in dessen Anfang setzt. Diese Berichtigung aber hat er mit Absicht vorgenommen. Halten wir die beiden ersten Verse von Marc. 16 neben Matth. 28, 1, so zeigt sich, dass Matthäus in seiner doppelten Zeitangabe zwei Zeitangaben des Marcus combiniert hat, indem er die dazwischen liegende Mittheilung über den Ankauf der Gewürze nicht reproducieren konnte, da in seiner Erzählung das Grab versiegelt und bewacht war, also das Vorhaben, den Leichnam einzubalsamieren, nicht mehr hineinpasste, — aber auch, dass er beide geändert hat.[1] Was wird ihn dazu bewogen haben? Man kann sich beruhigen bei der Ansicht, dass Matthäus eigentlich nichts anderes gewollt hat als Marcus, dass auch er die Auferstehung als in den ersten Momenten des dritten Tages geschehen vorstellen wollte: nur hat bei jenem der Römer, der geborene Heide, sich geltend gemacht, dem der Tag um Mitternacht oder mit Sonnenaufgang beginnt, während Matthäus der jüdischen Rechnung, nach welcher die Tage des Abends anbrechen, gefolgt ist. Doch werden wir in unserem nächsten Capitel noch entdecken, dass eine besondere Erwägung dem Matthäus zu seiner Aenderung den Anlass gegeben haben dürfte.

[1]

Matth. 28, 1.	Marc. 15, 1. 2.
ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθεν Μαρία ἡ Μαγδαλήνη καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον.	*καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μ. ἡ Μαγδ. καὶ Μ. ἡ Ἰακ. καὶ Σαλ. ἠγόρασαν ἀρώματα, ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν. καὶ λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατέλλοντος τοῦ ἡλίου.*

XIV

Die Erscheinungen als Grund des Glaubens

Wer eine haltbare Ansicht über den Ursprung des Auferstehungsglaubens gewinnen will, wird angesichts der verschiedenen Vorstellungen, welche schon im Neuen Testamente neben einander stehn, und der verschiedenen Hypothesen, welche die Männer der Wissenschaft darüber aufgestellt haben, mit besonderer Sorgfalt den unzweifelhaftesten historischen Bestand ins Auge fassen müssen, dem die Ansicht entsprechen und den sie erklären soll.

Die Existenz einer Secte unter den Juden, deren Angehörige nach dem Tod des Nazareners an seinen messianischen Beruf glaubten und der Hoffnung lebten, dass er vom Himmel her wiederkommen werde, um im Namen Gottes zu herrschen, hat zur Voraussetzung, dass diesen Nazarenern seine Erhebung in den Himmel für eine bereits vollzogene Thatsache galt. Die Sagen von der Himmelfahrt des Elias, von der Entrückung des Henoch, und das Mysterium, welches über den Tod des Moses und anderer Propheten waltete, hatten den Gedanken erzeugt, dass diese Grossen vor dem Ende der Welt noch einmal auf der Erde erscheinen und wirken würden: ihnen sei noch eine Aufgabe vorbehalten, deshalb hätten die starken Pforten des Todtenreiches sich nicht hinter ihnen geschlossen, sondern setzten sie bis zur bestimmten Zeit ihr Leben in irgend einem himmlischen Aufenthalt fort. Hat man nun auch Jesus, trotzdem er am Kreuz gestorben war, zurückerwartet, und zwar

vom Himmel her, so muss man erstlich für ihn eine besondere, nicht erst am jüngsten Tag erfolgende Auferstehung angenommen haben, durch welche er schon jetzt, vor seiner demnächst erwarteten Wiederkunft, in den Himmel gelangt war. Diese Annahme war ganz unvermeidlich, wenn man nach dem Tode Jesu durch irgend etwas überzeugt wurde, dass er wieder lebe, und zwar hinfort ausser dem Bereiche aller menschlichen Gewalt. Wir fragen also nach dem Grund des Glaubens an die Auferstehung Jesu als bereits vollzogene Thatsache.

Da die evangelische Erzählung, wie man am dritten Tage nach der Kreuzigung Jesu sein Grab leer gefunden habe, von uns als ungeschichtlich erkannt worden ist, wir vielmehr zu dem Ergebniss gelangt sind, dass der Glaube an die Erhöhung Jesu in den Himmel vorhanden war, bevor man auch nur wusste, dass er ein besonderes Grab erhalten hatte, fallen für uns alle die Vermuthungen dahin, nach welchen der angebliche Befund am Ostermorgen den ersten Anstoss zu dem Glauben an die Auferstehung Jesu gegeben hätte. Wir brauchen also nicht die Hypothesen gegen einander abzuschätzen, womit man die Entleerung des Grabes hat erklären wollen. Wir erwähnen nur als Curiosa diese Einfälle, wie der Leichnam in der Nacht aus der Gruft genommen sein könne, sei es von dem Arimathäer, um ihn anderswo endgültig zu bestatten,[1] oder von den Leuten des wirklichen Eigenthümers, die den Todten daraus entfernten, weil er nicht hierher gehörte,[2] oder durch die römische Behörde auf Betreiben des Synedriums,[3] sei es endlich, dass die Maria von Bethanien ihn fortgeschafft hätte, um den Glauben an seine Auferstehung zu veranlassen,[4] oder die Apostel selber, um das Gerücht davon in Umlauf zu bringen.[5]

[1] Vermuthung Scholten's, Evang. naar Johannes, S. 182.

[2] Nach Schleiermacher wäre auf solche Weise wenigstens der Stein vom Grabe gewälzt worden, indem das Grab zur Austrocknung offenstehn sollte. Nach Collegienheften mitgetheilt von D. F. Strauss im VI. Band der Zeitschr. f. wissensch. Theologie (1863) S. 395.

[3] Meinung Schenkel's, Charakterbild Jesu, 4. Aufl. S. 337.

[4] Renan, Les Apôtres, p. 42 s. anlässlich der ordentlich zusammengelegten Tücher Joh. 20, mit feiner Psychologie.

[5] So bekanntlich S. A. Reimarus, gest. 1768, in den Wolfenbütteler Fragmenten. — Neuerdings auch J. A. M. Mensinga, von dessen Ansicht weiter unter noch die Rede sein wird.

In Uebereinstimmung mit den evangelischen Erscheinungsgeschichten, besonders den lukanischen, hat in der christlichen Theologie lange die Meinung geherrscht, dass Jesus lebendig, und zwar mit dem alten, gekreuzigten, aber wieder belebten Leibe aus dem Grab herausgekommen sei. In diesem Zustand habe er hernach die Freunde aufgesucht, sich ihnen gezeigt, auf kurze Zeit mit ihnen verkehrt, und so ihren Glauben an ihn wieder hergestellt. — Es versteht sich, dass dazu nach modernen Anschauungen vorausgesetzt werden muss, dass Jesus nur scheintodt war, als man ihn vom Kreuze abnahm und begrub.

Dass Gekreuzigte, die noch rechtzeitig abgenommen wurden, unter sorgsamer Pflege im Leben erhalten blieben und genasen, ist ja glaubhaft und auch mehrfach bezeugt.[1] Schwerlich würde das Experiment geglückt sein bei einem, der am Kreuze bereits in einen Scheintod versunken war. Auch hat die Meinung, dass der leibhaftige Jesus zu den Jüngern wiedergekehrt sei, ihre beste Stütze in der Erzählung des Lukas Cap. 24, 39—43 gehabt, deren ungeschichtlichen Charakter wir erkannt haben. Die Hauptinstanz gegen sie ist aber, dass weder die Einzigartigkeit der Person Jesu,[2] noch seine Heilkraft, die sich so oft an andern bewährt hatte,[3] und ebensowenig die Pflege des Josef von Ramathem oder die ärztliche Kunst essenischer Freunde[4] vermocht haben würde, den für todt vom Kreuze abgenommenen Jesus so herzustellen, dass

[1] Herodot 7, 194. — Flav. Ios. Vita cap. 75.

[2] Schleiermacher in den gedruckten Vorlesungen a. O. S. 509 f.

[3] Hase, Geschichte Jesu, Seite 603.

[4] A. F. Gfrörer hat im 3. Band seiner Geschichte des Urchristenthums (1838) Seite 240—255 unter durchgehender Berufung auf das johanneische Evangelium die Ansicht vorgetragen, Nikodemus und Josef von Arimathäa hätten die noch nicht ganz erloschenen Lebensgeister des Gekreuzigten wieder erweckt. Ihm selber sei dies kaum recht gewesen, da er die Treue gegen sein Werk mit dem Tod hatte besiegeln wollen. Daher habe Jesus sich zwar einige mal seinen Jüngern gezeigt, um sie zu trösten und zu ermuthigen, dann aber sich ganz zurückgezogen und als Einsiedler oder unerkannt in einer Gesellschaft von Essenern sein Leben beendet. — Ganz ähnliches behauptete der Israelit Salvator in einem ebenfalls im Jahr 1838 veröffentlichten Buch: Jésus-Christ et sa doctrine, vgl. Hase a. O. Seite 132 f.

sein Erscheinen die ehemaligen Genossen zu dem Glauben begeisterte, er sei jetzt von Gott über alle Schwäche, selbst über den Tod, erhoben und zu einem Dasein gelangt, in welchem keine Macht der Welt ihm etwas anhaben könne. Soviel aber war unbedingt nöthig, um den Glauben an seine Zukunft möglich zu machen, nachdem er einmal den feindlichen Anschlägen erlegen war, und es gehörte dazu nicht gerade ein Erscheinen in übermenschlicher Grösse oder überirdischem Glanz, wohl aber ein wunderbares Sichtbarwerden und Verschwinden oder Entschweben, das Geheimniss des Ungreifbaren, der gewohnten Gesetze des irdischen Lebens Entbundenen. Wenn auch dieses fehlte, wenn wirklich nur der sterbliche Mensch wiedergekommen war, der entweder bald darauf zum zweiten Mal starb und nun nicht wieder auferstand, oder sich offenbar in einen irdischen Schlupfwinkel zurückzog, so könnten die Jünger zwar in der ersten freudigen Ueberraschung das Herrlichste erwartet haben,[1] müsste aber doch bald eine Ernüchterung gefolgt sein. Warum liess denn Jesus sie allein, warum wollte er nicht mit ihnen nach Jerusalem zurück, stärker denn je durch seine anscheinend wunderbare Rückkehr ins Leben? Und wir sind auch entschieden der Meinung, dass der Mensch Jesus selber nach solchen Erfahrungen, wie er sie gemacht, unter dem Eindruck der grausigen Erinnerung, ihnen nur gerathen haben würde, keine öffentlichen Demonstrationen mehr zu unternehmen, da dies offenbar nicht Gottes Wille sei, sondern in der Heimath zu bleiben und bei ehrlichem Broterwerb sich eines stillen, frommen Wandels zu befleissigen.

Wir erkennen: ebensowenig wie der Befund des leeren Grabes, hat eine wirkliche Rückkehr Jesu aus dem Grab den Glauben an ihn bei den Jüngern wieder hergestellt.

Damit ist ausgesprochen, dass die Erscheinungen, welche dem Glauben an die Auferstehung und Erhöhung Jesu zu Grunde liegen, gar nicht von der Art gewesen sein können, wie die evangelischen Autoren sie darstellen: nicht so plastisch, nicht so handgreiflich, nicht so in der Nähe, und folglich auch nicht so bestimmten Inhalts. Solche Scenen können die aller-

[1] Wir denken hier an die Form, in welcher Herder die Hypothese aufgefasst hat in seiner 1793 erschienenen Schrift: Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre.

erste christliche Verkündigung nicht veranlasst haben, und also in derselben auch nicht geschildert worden sein, — es sei denn, dass die Apostel sie absichtlich ersonnen und unter einander verabredet hätten.

Die hiermit berührte Eventualität kommt schon der Behauptung gleich, dass die ganze Predigt von der Auferstehung und Erhöhung Jesu willkürlich erfunden sei. Es hat diese Behauptung in der That Vertreter gefunden, und die Meinung, dass die Apostel selbst den Leichnam Jesu aus dem Grab entfernt hätten, bildet nur einen Bestandtheil der Ansicht, die ohne dies Détail noch leichter aufgestellt werden kann. Man müsste etwa setzen: Nachdem das messianische Unternehmen unter der Anführung des Meisters fehlgeschlagen war, haben die Jünger aus eigenem Antrieb den Entschluss gefasst, es noch einmal zu versuchen, ob sie nicht auf eigene Faust und vorläufig ohne den Messias das Reich Gottes gründen möchten. Um dabei nicht behindert zu werden durch die Erinnerung an die erste Niederlage, haben sie verkündigt, dass Jesus auferstanden sei, und zur Unterstützung dieser Predigt, ohne durch irgend ein Vorkommniss dazu berechtigt zu sein, ausgesagt, dass er ihnen auch erschienen sei.

Nur wenige Gelehrte haben sich für diese oder eine ähnliche Ansicht entschieden. Man traute den Jüngern den Betrug nicht zu, indem man dafür an keine anderen Motive als die der Selbstsucht und des Ehrgeizes dachte. Nun hat in jüngster Zeit sich eine Stimme vernehmen lassen: die Auferstehung Jesu sei allerdings eine Fiction der Jünger gewesen, „eine starke Fiction, um nicht mehr zu sagen“, doch sei sie nicht von der Selbstsucht eingegeben worden, sondern von einem edlen, patriotischen und religiösen Verlangen, um der Nation die glorreiche messianische Hoffnung zu erhalten. Es sei ein genialer Gedanke gewesen, die Feinde Jesu mit dieser Verkündigung zu übertrumpfen. „Wie die Sache sich dann weiter entwickeln würde, musste man abwarten und der Zeit überlassen. Wenn nur einmal der Glaube an die Auferstehung des Messias bei den Gläubigen da war.“ [1]

[1] J. A. M. Mensinga, emeritierter Prediger der remonstrantischen Gemeinde zu Flensburg, im Jahrgang 1891 (XXXIV. Band) der Zeitschrift für wissensch. Theologie, Seite 271—273.

Die Klippe, an der jede derartige Hypothese scheitern muss, ist die sichere Thatsache, dass die Häupter der christlichen Urgemeinde nicht weltkluge Priester und Politiker, wie etwa die Sadducäer, gewesen sind, die sich um überirdische Dinge nicht kümmerten und an eine Vergeltung im Jenseits nicht glaubten. Als einfache galiläische Leute eher abergläubisch als ungläubig, würden sie niemals einen Betrug gewagt haben, bei welchem sie Gefahr liefen, den Rathschluss des Allerhöchsten zu durchkreuzen, ihr ganzes Leben mit seinem Willen in Widerspruch zu setzen und dafür sicherlich dereinst ins höllische Feuer geworfen zu werden.

Wir sind also zu dem Ergebniss gelangt, dass mit Scenen, welche den Schilderungen des Matthäus, Lukas und Johannes zum Muster hätten gereichen können, zur Erklärung des Glaubens an die Auferweckung und Aufnahme Jesu in den Himmel nichts anzufangen ist.

Machen wir nun den Versuch mit dem paulinischen Bericht. Da findet sich der kurze, aber bestimmte Wortlaut, dass Jesus „gesehen worden“ sei; man kann auch sagen „erschienen“, wenn man nur dabei nicht ausser Acht lässt, dass hier lediglich an ein Sichtbarwerden, nicht an sonstigen Verkehr zu denken ist. Dasselbe besagt noch die älteste evangelische Andeutung bei Marcus.[1] Die Jünger sollen Jesus in Galiläa wiedergesehn haben; ebenso will der Apostel Paulus ihn gesehn haben. Da dieser Jesus vorher nicht gekannt hatte, würde für ihn die Erscheinung nicht überzeugend gewesen sein, wenn sie ihm nicht wesentlich so vorgekommen wäre, wie er sich den Heiland der Nazarener oder irgend ein menschliches Wesen in himmlischer Verklärung gedacht hatte. Dieses aber kann in dem zu seiner Bekehrung erforderlichen Masse nur der Fall gewesen sein, wenn das, was er sah, der Reflex seiner Vorstellung war; das heisst, wenn es sich um eine Illusion von der Art, die man V i s i o n e n nennt, handelte. Indem nun der Bericht im Korintherbrief die dem Paulus zu

[1] 1 Cor. 15 sechs Erscheinungen, die des Paulus sowohl als die früheren angedeutet durch *ὤφθη* mit dem Dativ der Person. 1 Cor. 9, 1 *οὐχὶ Ἰησοῦν ἑόρακα;* Marc. 16, 7 *ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε.* — Spätere Bezeichnungen Joh. 21, 1 *ἐφανέρωσεν ἑαυτόν.* Marc. 16, 9 *ἐφάνη*, Vers 12 und 14 *ἐφανερώθη.*

Theil gewordene Vision den vier vorher genannten als ganz gleichartig anreiht und offenbar von der Voraussetzung ausgeht, dass auch diese sich über einen längeren Zeitraum vertheilen, sind wir, wenn nicht gar gezwungen, doch gewiss veranlasst anzunehmen, dass die Urapostel über ihre galiläischen Erlebnisse nicht Verschiedenes von dem, was Paulus selbst erfahren hatte, ausgesagt haben. Das heisst: auch bei den Erscheinungen in Galiläa wollten die Jünger und nachmaligen Apostel Jesus nicht in der gewohnten, irdischen, sondern in der himmlischen, verklärten Daseinsform erblickt haben: die bekannte Gestalt mit den bekannten Zügen, aber in übernatürlicher Weise auftretend, unnahbar, in wunderbarem Glanz. Aehnlich sind im Lauf der Zeiten oft genug verehrte Todte von ihren Anhängern und Freunden, gefallene Heerführer von ihren Soldaten „gesehn“ worden. Solche Erscheinungen pflegen nicht weitläufig beschrieben zu werden, dazu bieten sie keinen Stoff, man sieht sie, wie man sie erwartet: den Krieger in seiner Rüstung und auf seinem Ross im Felde, den Geistlichen so, wie er predigte oder betete, den Märtyrer auf dem Scheiterhaufen, u. s. w. Der Umstand, dass von den Erscheinungen Jesu nichts Näheres als lediglich der Schauplatz überliefert worden ist, da die evangelischen Schilderungen von Anfang bis zu Ende auf Voraussetzungen beruhen, die erst später wirklich vorhanden waren, zeugt dafür, dass auch sie Visionen ohne weiteren Inhalt gewesen sind.

Auf Grund dieses Verhältnisses, also der Priorität des paulinischen Berichts, ist die Veränderlichkeit des Modus und des zeitlichen Rahmens der Erscheinungen, zum Theil auch ihrer Anzahl, in den späteren Zeugnissen und Erzählungen sehr gut zu erklären. Es ist ja eine unbestreitbare Wahrheit, dass die aus den Erscheinungen gefolgerten Thatsachen in der Christenheit alsbald viel mehr gegolten haben als die Erscheinungen selbst. Vollends nach dem Heimgang der unmittelbaren Zeugen nahmen letztere nur noch als Beweismittel für die Auferstehung und Erhöhung Jesu in den Himmel das Interesse in Anspruch: die Verkündigung, durch welche die Gläubigen gestärkt und Andere bekehrt werden sollten, mochte ihrer niemals entrathen, in den Glaubensbekenntnissen jedoch ist von den Visionen gar nicht mehr die Rede gewesen. Da sie thatsächlich unter gleich-

gültigen Umständen stattgefunden und, wie gesagt, zu Beschreibungen so gut wie keinen Stoff dargeboten hatten, indem sie nur Blicke von kurzer Dauer gewesen waren, konnte die Phantasie, durch keine Ueberlieferung behindert, der natürlichen Neigung folgen, die dahin ging, das Beweismittel möglichst beweiskräftig vorzustellen. Beweiskraft hatten sie eigentlich nur, wenn die Identität des Erschienenen mit dem Gekreuzigten und Begrabenen, an welcher die Visionäre selbst niemals hatten zweifeln können, durch die Form und den Verlauf der Erscheinungen unzweifelhaft erwiesen war. Das erforderte eine möglichst sinnenfällige Ausmalung, und diese wiederum erheischte die Annahme, welche sie auch ganz unwillkürlich erzeugt haben kann, dass Jesus nicht erst in seiner himmlischen Daseinsform, und also nicht vom Himmel her, sondern auf dem Wege aus dem Todtenreich und aus dem Grab zum Himmel, beim Passiren der Erdoberfläche, seinen Jüngern erschienen sei. Wirklich ist das fast allgemein angenommen worden.

Nach der ältesten, in dem paulinischen Bericht als selbstverständlich vorausgesetzten Ansicht, war der Herr bei seiner Auferweckung aus dem Grab sogleich in den Himmel aufgenommen worden. Eine phantastische Beschreibung des Ereignisses nach dieser Auffassung hat sich in dem Evangelium Petri erhalten.[1] Nun ist nichts natürlicher, als dass man sich zunächst doch scheute, die Erhöhung Jesu in den Himmel über den Tag der Auferstehung hinaus zu verschieben: daher mussten die Erscheinungen, wenn sie zwischen dem Hervorkommen aus dem Grab oder der Unterwelt und dem Auffahren in die höchsten Regionen stattgefunden haben sollten, auf Einen Tag zusammengerückt werden. Mit runden Worten ist in der Epistel des Barnabas ausgesprochen, dass Jesus an demselben Tage sowohl von den Todten auferstanden, als erschienen und in die Himmel emporgestiegen sei.[2]

[1] Vergl. oben Seite 320 Anm. 1, und Seite 361 Anm.

[2] Cap. 15 am Schluss: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς.*

Hier entdecken wir wohl den Hauptgrund, weshalb Lukas im Evangelium, obgleich er den Korintherbrief kannte, nicht alle in demselben bezeugten Erscheinungen zur Darstellung brachte. Es schien ihm das von vornherein für einen Tag zuviel Stoff. Als er nachher die Erzählung von den Emmausjüngern einfügte, war ihm über der Beschäftigung mit der Materie die Rücksicht auf das Zeitverhältniss entgangen. Endlich in der Apostelgeschichte hat Lukas sich aller Bedenken entschlagen, und, nach einer neuen Einsicht, den Zeitraum zwischen der Auferstehung und der Himmelfahrt auf vierzig Tage bemessen. Nur die Erscheinung zur Bekehrung des Paulus lässt er vom Himmel her erfolgen. Der Evangelist Johannes hat sich auf andere Weise geholfen: bei ihm fällt einzig die der Maria von Magdala beschiedene Erscheinung vor die Aufnahme Jesu in den Himmel, zu den Jüngern kommt Jesus von dort und vom Vater zurück. — Die vierzig Tage der Apostelgeschichte hat, laut einer Angabe Tertullian's der Verfasser der Acta Pilati sich angeeignet;[1] bekanntlich und sehr begreiflicher Weise ist die Vorstellung von der Kirche bald und gern gebilligt worden.[2]

Was Marcus gemeint hat, ist nicht deutlich zu erkennen; Matthäus aber hat das „Voranziehn“ Jesu nach Galiläa streng genommen und ihn auf dem galiläischen Berg noch in der irdischen Sphäre erscheinen lassen: Jesus tritt hier an die Jünger heran; doch lässt der Inhalt der gesprochenen Worte kaum bezweifeln, dass er auch schon im Begriffe steht, sich in den Himmel zu begeben, von wo er den Seinigen immerfort helfen kann. Hier liegt nahe und ist nichts dagegen, zu vermuthen, dass auch Matthäus noch den dritten Tag innegehalten habe. Man darf ihm wohl die Meinung zumuthen, dass die Jünger vor Ablauf desselben mit Jesus in Galiläa zusammentreffen konnten, wenn sie nur in der Nacht schon unterwegs

[1] Inhalt der Acta Pilati nach Apologet. cap. 21: — ipsum vero Iesum cum discipulis quadraginta dies egisse, docentem eos quae docerent; dehinc ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem, circumfusa nube in coelum esse ereptum.

[2] Wegen ihres Zweckes. Vgl. oben Seite 371 f.

gewesen waren. Dies ist die Erwägung, welche den Evangelisten daran erinnert haben wird, dass der dritte Tag ja anfängt, wann der Sabbat aufhört; dass also die Auferstehung Jesu und die Botschaft der Frauen und der Aufbruch der Jünger sogleich nach Sonnenuntergang anzusetzen seien.

Nach dem Bericht im Korintherbrief sind sämmtliche Erscheinungen anders zu verstehn. Paulus kann nur dadurch bekehrt worden sein, dass er sich bewusst war, Jesus als Auferstandenen, in himmlischer Herrlichkeit, geschaut zu haben: ähnlich hat auch das Zeugniss der Galiläer von den Erscheinungen Jesu gelautet. Wenn sie ihn auch nicht gerade am Firmament gesehn haben sollten, muss er ihnen doch als einer, der bereits dem Himmel angehörte, vorgekommen sein. Im Gegensatz zu einer mehr plastischen und handgreiflichen Erscheinungsform war eine solche wundervolle ganz dazu geeignet, sie sogleich zu überzeugen, dass er jetzt der Herr sei, welcher wiederkommen und mit einer Macht, der nichts mehr widerstehen könne, sein Reich aufrichten werde. Da nun die Idee eines Messias, der, bevor er seine Herrschaft antrete, leide, ja getödtet und von den Todten auferweckt werde, zu jener Zeit eine ganz neue war und dazu für das jüdische Bewusstsein so paradox, dass nur der Zwang unläugbarer Thatsachen und unabweislicher Vorstellungen dazu geführt haben kann, sie zu erfassen und festzuhalten, so erscheint von höchster Wichtigkeit, zu untersuchen, ob in den Verhältnissen der Jünger nach dem Tode Jesu die Bedingungen enthalten waren, unter denen es zu Visionen kommen konnte. Gelingt es ausserdem noch, innerhalb der Grenzen des Wahrscheinlichen ein Element zu ermitteln, kraft dessen aus der blossen Möglichkeit die Vision actuell wurde, so finden wir die Jünger zwischen der unläugbaren Thatsache des Kreuzes und der unabweislichen Vorstellung des Auferstandenen in der Lage, jene Idee in der Person Jesu zu erfassen.[1] Freilich

[1] Erst im zweiten Jahrhundert, nach dem Schmerz über die Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt, nach dem Fehlschlagen des letzten Kampfes um das Ideal des Gottesstaates unter dem Bar Koziba, ist auch das orthodoxe Judenthum dem Gedanken an einen sterbenden Messias näher getreten. Allein, es ist nicht der christliche Heiland, nicht einmal der Sohn Davids, sondern ein Sohn Josefs, der im Kriege fallen soll. Noch später fangen rabbinische Gelehrte auch

können sowohl jene Verhältnisse als dieses Element ohne Rücksicht auf das, was Jesus den Seinigen, als er noch mit ihnen wandelte, gewesen war, nicht erkannt werden. Daher wir im Folgenden nicht unterlassen dürfen, einiges aus der Geschichte Jesu vor seinem Leiden in den Kreis unserer Betrachtung aufzunehmen. Thun wir dies zuerst, so werden die positiven Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung den natürlichen Uebergang zu der gewünschten Erklärung der Visionen bilden.

Wir begeben uns hier auf ein Gebiet, wo nur durch Hypothesen eine einheitliche Anschauung gewonnen werden kann. Es gilt Dinge mit einander zu verbinden, die auf den ersten Blick unvereinbar scheinen, aber doch historisch überliefert sein dürften, indem nur der richtige Zusammenhang verloren ging. Für die gläubige Betrachtung hatte der natürliche Causalnexus von vornherein kein Interesse, und die Christen, welche nachmals die Geschichte Jesu schrieben, waren nicht im Stande sich in die Tage zurückzuversetzen, als die christlichen Ideen noch ins Dasein treten mussten. So vermischten sie den Inhalt verschiedener Entwickelungsphasen, und stellten auch die Widersprüche, die in keinem Menschenleben fehlen, unvermittelt neben einander. Der Historiker wird also wegen einer unmöglichen Situation die darin enthaltenen Daten nicht sogleich für unwahrscheinlich erklären, sondern vorher noch bedenken, dass sie vielleicht nur in das richtige gegenseitige Verhältniss zu setzen sind. Es gilt dann eine Combination ausfindig zu machen, in welcher jene Einzelnheiten nach und neben einander verständlich erscheinen; dieselbe wird jedoch, wenn sie nicht blos ein Spiel der Phantasie, sondern eine wissenschaftlich brauchbare sein will, sich soviel als möglich an die überlieferte Abfolge der Ereignisse halten müssen.

Für unsern Gegenstand handelt es sich hauptsächlich um folgende Punkte: Jesus hat an den nahe bevorstehenden Anbruch des Gottesreichs geglaubt, und doch, wie wenn die Zeit noch keineswegs erfüllt wäre, Schüler auszubilden unternommen; er war ein Lehrer, und soll sich für den Messias gehalten haben;

von Leiden zu reden an, welche der Sohn Davids während einer ersten, im Verborgenen sich abspielenden Periode seines Lebens, also vor seinem öffentlichen Auftreten, zu erdulden habe: bis zum Sterben aber kommt es bei diesem Messias nicht.

er scheint sich noch am letzten Tag als den Messias bekannt, und doch am Abend vorher seinen Tod geahnt zu haben; er ist als Königsprätendent von den Römern gekreuzigt worden, und doch nur durch die jüdischen Obern in ihre Hände gefallen; er ist dem schmählichsten Tode, als ein von Gott verlassener, von Gott gerichteter Sünder verfallen, und dennoch nachmals wieder für einen Gerechten, ja für den Gesalbten Gottes gehalten worden. Es versteht sich, dass dies Alles mit einander zusammenhängt.

Vierter Theil

Jesus und die evangelische Geschichte Jesu

I

Der Charakter Jesu

Stellung Jesu zum Gesetz

Daraus, dass Jesus von den Römern gekreuzigt worden, ist mit Sicherheit zu schliessen, dass der Sturz der heidnischen Weltmacht einen Theil des von ihm ersehnten Zieles ausmachte, also dieses Ziel die baldige Verwirklichung der Gottesherrschaft gewesen ist. Aber der Umstand, dass der Procurator nicht selbst seine Soldaten gegen ihn ausgeschickt hat, beweist mit gleicher Sicherheit, dass Jesus nicht versucht hat, es durch Waffengewalt oder offenen Aufruhr herbeizuführen. In welcher Weise wird er es denn angestrebt haben? Das ist, was wir klar stellen müssen.

Jesus ist ein Lehrer gewesen. In der evangelischen Ueberlieferung disputiert er mit den Schriftgelehrten, seine Gegner aber legen ihm nicht nur Fragen über die Praxis des Gesetzes vor,[1] sondern reden ihn auch mit „Rabbi" an.[2] Bestätigt wird die Lehrthätigkeit Jesu durch den Talmud in einer von den wenigen Stellen, wo die jüdische Ueberlieferung unabhängig von den Evangelien eine Bekanntschaft mit dem Christenthum, nämlich mit Leuten aus der Schule Jesu verräth: da wird mitgetheilt, welche Meinung Jesus in einer Frage über Er-

[1] Marc. 12, 13—37. Joh, 8, 3 ff. u. s. w.

[2] Ausserdem der Schriftgelehrte Marc. 12, 32, und die Leute des Synagogenvorstehers Marc. 5, 35.

laubtes oder Unerlaubtes abgegeben habe. Die Sache, um die es sich handelt, scheint uns sehr unbedeutend; wichtig aber ist in erster Linie der ganz rabbinische Styl des Gutachtens, sodann der Umstand, dass die Entscheidung auf Grund eines Prophetenworts im liberalen Sinne ausfällt, und bei dem Allen, dass man keinen Grund hat, die Echtheit des Ausspruchs in Zweifel zu ziehen.[1] Da also Jesus durch die Schule der Schriftgelehrsamkeit gegangen war, ist mit einigen Worten zu erinnern, wie sich die Gesetzeslehrer jener Zeit zu den messianischen Hoffnungen verhielten.

Die herrschende Richtung war die pharisäische. Pharisäer waren weitaus die meisten Synagogenlehrer. Ihre Predigt war hauptsächlich Ermahnung und Anleitung zur Erfüllung des Gesetzes. Sie konnten den Römern harmlos erscheinen, obgleich thatsächlich die Aussicht auf das messianische Heil den Hintergrund ihrer Wirksamkeit bildete. Dieses Heil herbeizuführen war der eigentliche Zweck ihrer Bemühungen. Doch wollten sie es nicht selber schaffen; ihr Grundsatz war, dass Gott es schaffen werde, sobald das Volk durch treues Halten der Gebote es verdiene: daher ihr Eifer für das gesetzliche Leben. „Wenn Israel nur zwei Sabbate hielte wie sichs gebührt, so würde es sofort erlöst werden.“[2] Gott hatte die Gebote gegeben um den

[1] Aboda zara fol. 16/17, Qohelet rabba zu 1, 8 und Tosefta Choin 2, 24. Text u. A. zu finden in Gustaf Dalman's Anhang zu der oben Seite 286 angezogenen Schrift von Laible, Seite 13*. — Nach Deuteron. 23, 18 sollte kein Hurenlohn in den Tempel kommen, indessen wurde doch gelegentlich solcher den Priestern zur Verfügung gestellt. Nun gedachte man davon einen Abtritt zu machen für den Hohenpriester, der nach Mischna Joma I, 1 die ganze letzte Woche vor dem Versöhnungstag in einem zum Tempel gehörigen Gemache zubringen musste; oder man setzte auch nur den Fall, dass dies beabsichtigt wäre: da war denn die Frage, ob das wohl erlaubt sei. Jesus soll es für zulässig erklärt haben, indem er Micha 1, 7 anzog und hinzufügte: „Von Unrath ist es gekommen, zum Orte des Unraths soll es gehn.“ So hat Rabbi Eliezer von einem Anhänger Jesu vernommen, wahrscheinlich noch vor Ablauf des ersten Jahrhunderts. Man vergleiche dazu Wagenaar a. O. X, 51 f. und beachte die von Laible a. O. Seite 59—61 für die Echtheit des Worts angeführten inneren Gründe.

[2] Schabbat f. 118 b. — Im jerusalemischen Talmud Ta'anît f. 3 a „Rabbi Levi sagt: Wenn die Israeliten nur einen Sabbat be-

Gehorsam seines Volks zu erproben, das Gesetz war als ein vollkommenes in den heiligen Rollen beschrieben: wo diese Anschauung von vornherein feststand verbot sich jeder Zweifel an der praktischen Durchführbarkeit des Ganzen, und jede Rücksichtnahme auf die Leistungsfähigkeit des Einzelnen. Nichts ist leichter nachzuweisen, als dass, von den Einwohnern Jerusalems abgesehen, nur ein reicher Mann, der ganz frei über seine Zeit verfügte, den Vorschriften der Bücher Moses' annähernd entsprechen konnte: wir werden weiterhin noch einiges anführen, und erinnern hier nur an die drei Reisen nach Jerusalem, die von allen Männern jedes Jahr, und von allen zu gleicher Zeit verlangt wurden.[1] Dennoch bestanden die pharisäischen Prediger auf pünktlicher Erfüllung der Satzungen, es koste was es wolle. Und wenn der Wohlstand des ganzen Volks darüber zu Grunde gehen würde, es sollte geschehn, und — könnte ja am Ende auch nichts schaden: denn in eben diesem Falle würde Gott durch seine Gerechtigkeit gezwungen sein, den Messias und das Heil zu schicken.

Indem die Pharisäer auf solche Weise, wie durch einen Appell an die göttliche Gerechtigkeit, die Offenbarung der erhofften Herrlichkeit herbeizuführen bestrebt waren, reizten sie das Volk nicht zur Empörung gegen die römische Obmacht auf, und gaben sie auch den sadducäischen Regenten weder Anlass zu Besorgnissen noch Grund zu irgend welchem Widerspruch. Thatsächlich vertrugen sich diese mit ihnen gut genug, wie sie ja auch im Synedrium zusammenkamen und zusammenwirkten.[2] Wenn also Jesus, was kaum einem Zweifel unterliegen kann, durch die pharisäische Schule gegangen ist, muss seine Lehre doch eine andere gewesen sein, damals, als ihn die Volksobern der römischen Behörde auslieferten.

obachteten, würde sogleich der Sohn Davids kommen.“ Manche ähnliche Stellen.

[1] Man denke nicht nur an die Geschäfte der Männer, sondern auch an den schutzlosen Zustand der Weiber und Besitzthümer, wenn z. B. in Galiläa alle frommen Männer ausgezogen und nur die gottlosen zurückgeblieben wären!

[2] Vergl. nach Abr. Geiger und Abr. Kuenen die Darlegung bei J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874, Seite 26 ff.

Er hätte ihr Gegner sein können als Zelot. Die Partei der Zeloten ist aus der pharisäischen hervorgegangen, indem, was sehr begreiflich ist, erst etliche und dann immer mehr von diesen Frommen zu der Einsicht gelangten, dass man mit dem ewigen Warten auf den Trost Israels nicht weiter komme, und es auszusprechen wagten, dass man selbst losschlagen und dann auf den Beistand Gottes vertrauen müsse.[1] Der in den Evangelien erzählte Palmeneinzug könnte als ein bescheidener Versuch in diesem Sinn verstanden werden. Allein, diese Erzählung ist nicht historisch, und bevor wir ohne den geringsten Anhalt Jesus ein zelotisches Unternehmen zuschreiben, werden wir erwägen, ob sein endliches Schicksal nicht durch eine besser begründete Ansicht zu erklären sei.

Jener im Talmud überlieferte Ausspruch Jesu[2] wird aus folgendem Anlass mitgetheilt. Dem Rabbi Eliezer passierte in seinem Alter, dass er der Freidenkerei beschuldigt wurde. Zwar sprach ihn der Richter frei, aber der streng orthodoxe Rabbi grämte sich dennoch ob der Sache so sehr, dass er keinen Trost annehmen wollte. Nun stellte Rabbi Aqîba, der zu seinen Schülern gehörte, die Vermuthung auf, die bittere Erfahrung könnte wohl eine Strafe dafür sein, dass ihm einmal etwas Freidenkerisches behagt hätte. Da sagte der Meister: Aqîba, du erinnerst mich! — und erzählte, wie er einmal in Sepphoris einem Jaqob von K^{e}far-S^{e}kanja begegnet sei, der ihm das Gutachten Jesu über die Verwendung des Hurenlohnes im Tempel (mit der Einleitung „so lehrte mich Jesus der Nazarener") vorgetragen habe. Er gestand, dass es ihm gefallen und er sich schon darin vergangen hätte, dass er die Irrlehre an sich herankommen liess. — Mit „Freidenkerei" und „Irrlehre" geben wir hier den Ausdruck Mînûth wieder, eine Bezeichnung, deren eigentlicher Sinn uns unbekannt ist, da es über die Ableitung des Worts nur ganz unsichere Vermuthungen giebt. Es werden aber damit allerlei Abweichungen von der Tradition sowohl in der Lehrweise als im frommen Brauch angedeutet, wodurch

[1] In dem über die Pharisäer und die Zeloten Gesagten folge ich Wellhausen a. O. Seite 20—23, wo die josephischen Zeugnisse vortrefflich beleuchtet sind, zum Theil nach Derembourg.

[2] Siehe oben S. 450.

man sich das religiöse Leben leichter machte.[1] Beispielsweise wird als Mînuth gekennzeichnet, wenn man die T^efillîn (Gebetskapseln) auf der flachen Hand anstatt am Oberarme trage,[2] wenn man das Gebot über die Vogelnester für eine Belehrung über das allumfassende Walten der göttlichen Barmherzigkeit erkläre,[3] desgleichen, wenn man an die Stelle des Einen Gottes mehrere Himmelswesen setze.[4] Letzteres kann Jesus gar nicht gewollt haben; die Verflüchtigung der gesetzlichen Vorschriften zu allegorischen Belehrungen ist ihm, da er kein Hellenist war, auch nicht zuzuschreiben; ebenso wenig aber der grundsätzliche Freisinn. Die Meinung, dass er das Ritualgesetz und die Opfer verworfen habe, beruht auf der nachmals in der Christenheit aufgekommenen Vorstellung, nach welcher Jesus zum Ersatz für die Beschneidung und die Opfer die Taufe angeordnet hätte.[5] Wir wissen nämlich mit Sicherheit, dass die Häupter der Urgemeinde in Jerusalem streng gesetzlich gelebt haben. Dennoch haben die Rabbiner, diese Nachfahren der Pharisäer, die Schule Jesu mit der minäischen Richtung zusammengeworfen. Eines mit dem andern lässt vermuthen, dass die Schule einem Meister huldigte, der, ohne das Gesetz auf die leichte Achsel zu nehmen, doch der pharisäischen Gesetzeslehre widersprochen hatte.

Ein Standpunkt, der diesen Bedingungen durchaus genügt, ist schon im Alten Testament zu finden. Jesus brauchte nur auf den der vorexilischen Propheten zurückzugehn, so stand er bereits den Pharisäern gegenüber. Diese lehrten fromm zu sein

[1] Man sehe die Zusammenstellung von WAGENAAR a. O. X, S. 40 f.

[2] M^egilla 24 b.

[3] B^erakôt 33 b. Vergl. Deuter. 22, 6 f.

[4] Mehrere Stellen, bei WAGENAAR und sonst zu finden.

[5] Dass die Taufe an die Stelle der Beschneidung gekommen sei, ist allgemein christliche Anschauung geworden. Dass Jesus sie anstatt der Opfer eingesetzt habe, wird in dem ersten Buch der clementinischen Recognitionen, welches eine judaistische Bearbeitung der lukanischen Apostelgeschichte enthält, behauptet. Moses habe nur noch für den wahren Gott Opfer zugelassen, aber schon den andern Propheten angekündigt, der nach ihm erscheinen würde, nämlich Jesus: qui eos (die Juden) primo per misericordiam dei moneret cessare a sacrificiis, et ne forte putarent cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri peccatorum, baptisma eis per aquam statuit etc. So Rec. I, 39; vergl. cap. 48. 54. 56.

durch die genaueste Befolgung der einzelnen Vorschriften, jene durch Bethätigung der religiösen und sittlichen Maximen; hier erachtete man den Cultus nach dem Priestercodex für an sich nothwendig zur Aussöhnung mit Gott, dort war der Cultus gewerthet worden als eine Aeusserung der Ehrfurcht und der Dankbarkeit. Wenn Jesus die altprophetische Belehrung über das, was Gott von den Menschen verlangt, wieder aufgenommen hat, so hat er weder das Gesetz noch den Tempel geschmäht, noch den öffentlichen Cultus bekämpft, sondern nur den Schwerpunkt der Frömmigkeit aus den concreten Satzungen in die ethischen Maximen verlegt, wodurch jene in den Punkten aufgehoben wurden, wo sie diesen widersprachen, und ihre Verbindlichkeit im Uebrigen für Fälle, in denen man sie nur sklavisch und mit Seufzen befolgen konnte, nicht behauptet wurde. Eine solche Lehre schloss nicht aus, dass Jesus und seine Jünger das Gesetz im Allgemeinen treulich beobachteten; doch sprach sie solchen, die dazu nicht in der Lage waren, wie den galiläischen Armen, auch ohne das die Seligkeit zu: also hatten die Pharisäer immerhin reichlich Ursache, Jesus zu bekämpfen, weil er dem Gesetze nicht in allen Stücken und nicht unbedingte Gültigkeit beimass.

Zu dem angedeuteten Standpunkt passt auch das Verbot der Ehescheidung, für welches der Apostel Paulus in einem unzweifelhaft echten Abschnitt des ersten Korintherbriefs die Autorität Jesu in Anspruch nimmt.[1] Dadurch ist das Zeugniss der synoptischen Evangelien erhärtet, laut welchem Jesus den Act, der gesetzlich sanctioniert war, unbedingt missbilligt hat.[2] Die Sache wird beanstandet, weil sie der ethischen Grundanschauung widerspricht. Das alte Gesetzbuch enthielt mehrere Vorschriften, denen derselbe Fehler anhaftet. Gegen sie richten sich die Antithesen, welche der Evangelist Matthäus in der Bergpredigt verarbeitet hat:[3] man könnte sie für antijüdische

[1] 1 Cor. 7, 10. 11.

[2] Marc. 10, 2—9. Abgeschwächt Marc. 10, 10—12. Luk. 16, 18; noch mehr Matth. 5, 32; 19, 9.

[3] Matth. 5, 21—48. Mit Recht hat Schürer die Meinung, dass diese Antithesen nur gegen die pharisäische Auffassung der Gebote gerichtet seien, als eine „seltsame exegetische Tradition“ bezeichnet: Theol. Literaturzeitung 1892, Spalte 445.

Polemik erklären, nach dem einen Beispiel aber sind sie mit Wahrscheinlichkeit auf Jesus selbst zurückzuführen. Dessen Princip wäre nach dem Allen gewesen: die prophetische oder allgemeine Religionslehre der heiligen Schriften soviel als möglich mit den Ritualvorschriften, wo nöthig aber auch ohne und gegen dieselben zur Geltung zu bringen. Durch letzteres, durch den Entschluss, sich an einzelne Satzungen nicht zu stören, wenn sie gleich in dem mosaischen Codex standen, unterschied er sich von allen damaligen Gesetzeslehrern. Die Maximen, wie sie z. B. bei Matthäus in der sogenannten Bergpredigt stehn, haben auch andere, hat namentlich sein Zeitgenosse Hillel ausgesprochen und hervorgehoben; aber die Schrift anzutasten unterstand sich keiner.[1] Eben deshalb halten wir für urapostolische Ueberlieferung, was schon Marcus mittheilt, dass die Leute, die Jesus lehren hörten, betroffen waren über seinen Freimuth:

> „denn er lehrte wie einer, der Vollmacht hat,
> und nicht wie die Schriftgelehrten.“[2]

Das prophetische Bewusstsein Jesu

Den Anfang des christlichen Evangeliums, wenigstens des geschriebenen, bildete ursprünglich das Auftreten Johannes des Täufers.[3] Diesen anlangend wissen wir, dass er den

[1] Renan hat also nicht Recht, wenn er in der Vorrede zur dreizehnten Auflage seiner *Vie de Jésus* pag. XVII s. äussert, Jesus würde wegen seiner Sittenregeln keine Verfolgung erlitten haben, denn es sind nicht allein Maximen. Von diesen gilt freilich: ces maximes étaient depuis longtemps la monnaie courante des synagogues. Nur das longtemps wäre wohl noch zu beanstanden. Uebrigens wollen wir zwei Beispiele anführen. Nach Pirqê Abôt II, 5 lehrte Hillel: „Richte deinen Nächsten nicht, bis du an seine Stelle gekommen bist“ — und nach der babylonischen Gemara zu Schabbat fol. 31 a: „Liebe alle Menschen und bringe sie heran zum Gesetz. Was du für dich selber hassest, thue deinem Nächsten nicht an: das ist das ganze eigentliche Gesetz, das Uebrige ist der Commentar.“

[2] Marc. 1, 22. Matth. 7, 29. Luk. 4, 32.

[3] Marc. 1, 1 f. Luk. 3, 21—23. Joh. 1. — Act. 10, 37.

grossen Tag, an welchem Gott seine Macht und seine Gerechtigkeit auf Erden geltend machen würde, als nahe bevorstehend ankündigte, und dass er im Zusammenhang damit Bekehrung und Tauchbad verlangte. Soviel geht nämlich nicht nur aus den Evangelien, sondern auch aus dem Bericht des Josephus hervor. Der jüdische Historiograph hat zwar von der Bezugnahme des Johannes auf den nationalen Zukunftstraum nichts ausdrücklich gesagt: darin bleibt er seinem Grundsatz treu, nach welchem er die messianische Erwartung seines Volks durchweg vor den Römern verschleiert hat.[1] Jedoch erzählt er, dass der Täufer durch seine Reden einen gewaltigen Eindruck machte: die Zuhörer geriethen in eine exaltierte Stimmung,[2] rotteten sich zusammen und schienen nur auf einen Wink von ihm zu warten, um sich zu empören. So kann nicht eine einfache Tugendpredigt, so kann nur der Hinweis auf die Nähe des Gottesreichs gewirkt haben. Nehmen wir an, Johannes habe die Zeichen der Zeit beobachtet: mit Spannung erwartete die Welt den Tod des nach einer langen eisernen Regierung kinderlos dahinsiechenden Kaisers Tiberius; im Osten standen die Parther bereit, den Zusammenbruch des römischen Reiches zu beschleunigen: da kann bei einem feurigen Patrioten die Ueberzeugung gereift sein, dass die von den Propheten geweissagte grosse Umwälzung nahe sei, der verhängnissvolle Tag, der nach Maleachi brennend wie ein Ofen kommen sollte, alle Trotzigen und Frevler wie Stoppeln entflammen und wie Bäume mit Wurzel und Zweig zu Asche verzehren würde.[3] Wer besteht bei dem Erscheinen des Boten Jahwe's? hatte der Prophet gefragt, — wer hält den Tag seines Kommens aus?[4] — Es ist dem Manne Angst geworden um das Gottesvolk, es regt sich in ihm der Drang es zu warnen, das Bewusstsein einer Mission erwacht in seiner Brust, zu thun was in seinen Kräften steht, damit so Viele als nur möglich zu dem Rest gehören mögen, der des Heils theil-

[1] Auch indem er sie auf den Vespasianus deutete; vergl. J. H. Holwerda, Allerlei uit Josephus § 3 (in den Verslagen en Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, 2de reeks, deel II, Amsterdam 1871).

[2] Ios. Arch. XVIII, 5, 2 καὶ γὰρ ἤρθησαν ἐπὶ πλεῖστον —

[3] Mal. 3, 19—21; vergl. Jes. 5, 24.

[4] Mal. 3, 2.

haftig wird.[1] Er macht sich auf, hängt den haarigen Mantel[2] um, und lässt einen Mahnruf erschallen, den Mahnruf der Propheten: Kehrt um, ihr abgekehrten Kinder; kehrt um zu euerm Gott, den ihr vergessen habt, da ihr verkehrte Wege wandelt![3] Das grosse Gericht ist vor der Thür: Gott kommt als Gewaltiger, seht! sein Lohn ist mit ihm und seine Vergeltung ist vor ihm.[4] Morgen, — heute schon kann der Tag hereinbrechen! Irrt euch nicht: er ist so furchtbar als gross;[5] er ist ein Feuer, dem keiner entrinnt, Bussfertige läuternd, die Unbussfertigen aber verzehrend.[6] Darum thut Busse! So spricht der Herr: Waschet, reiniget euch; schafft eure bösen Werke mir aus den Augen; hört auf zu freveln, thut Gutes![7] —

Das brachte die Gemüther in Aufregung. Es lässt sich denken, dass ganze Schaaren von dem Gedanken an die Nähe des grossen Tages ergriffen wurden und die Sache in kurzer Zeit das Ansehen bekam, welches die Machthaber veranlasste, dagegen einzuschreiten. Johannes wird zuerst in Judäa aufgetreten sein: vielleicht hat er sich darauf nach Peräa gewandt, in der Absicht, mit Umgehung des samaritanischen Landes Galiläa zu erreichen und auch hier zu predigen. Viel näher liegt jedoch, zu vermuthen, dass er vor den Soldaten des Procurators über den Jordan (oder durch Samaria) in das Gebiet des Tetrarchen von Galiläa und Peräa hat weichen müssen, hier aber ihm schon aufgepasst wurde: der Landesherr liess ihn verhaften und nach der entlegenen Bergveste Machärus schleppen, wo er ihm dann das Leben nahm.[8] Wir begreifen aus dem

[1] Jesaja 10, 20—23.
[2] Den Prophetenmantel, Zach. 13, 4 אַדֶּרֶת שֵׂעָר.
[3] Jerem. 3, 12. 14. 21 f.
[4] Jes. 40, 10; 62, 11.
[5] Joel 2, 2. 11. (31); 3, 4.
[6] Mal. 3, 3. 19.
[7] Jes. 1, 16 f.
[8] Der Umstand, dass von Massnahmen des Pilatus gegen den Täufer nichts überliefert ist, giebt keinen Grund gegen die Vermuthung ab, da er dem römischen Militär nicht in die Hände gefallen war. Wir können ja nicht erwarten, von jeder vergeblichen Expedition der Besatzung Jerusalems unterrichtet zu sein. — Starkem Zweifel unterliegt die evangelische Darstellung des von Johannes verlangten Tauchbades als einer Massentaufe im Jordan. Josephus

Zusammenhang, wie JOSEPHUS, indem er die politische Seite der Sache verläugnete, den Johannes für einen Tugendprediger ausgeben konnte, der seine Anhänger zu „Gerechtigkeit gegen einander und Frömmigkeit gegen Gott" verpflichtete. Die lukanische Ausführung der Taufpredigt verräth ihren heidenchristlichen Ursprung, sofern sie die Abstammung von Abraham als gleichgültig hinstellt; nur wird Johannes das reine jüdische Geblüt für nicht ausreichend erklärt haben.

Eine Predigt wie die seinige kann nicht lange Dauer gehabt haben: sowohl Pilatus als Herodes hatten die Augen offen: als die von Johannes verursachte Bewegung hoch zu gehn anfing, wurde er herausgerissen. Da nun aus der Geschichte des JOSEPHUS mit Sicherheit hervorgeht, dass der Tod des Täufers in die letzte Zeit der Procuratur des Pilatus fällt, die

lässt gar nicht an so etwas denken. Die Flusstaufe war den Juden in Palästina fremd, der Jordan selbst wird in der Mischna (Para VIII, 10 cf. Tosefta B^erakôt VII, 2) sogar für ungeeignet zu Reinigungsbädern erklärt, weil sein Wasser gemischt sei. Zudem hätte einer, der sein Volk zur Bekehrung aufrufen wollte, keinen ungünstigeren Standort wählen können als das unbewohnte Jordanufer, welches man z. B. von Jerusalem aus nur durch eine sehr beschwerliche fünfstündige Reise erreicht: die breite Jordanebene war damals nicht weniger steinig und öde als jetzt.

Was war denn die „Taufe", welche dem Johannes, auch bei JOSEPHUS, den Beinamen „der Baptist" eingetragen hat? Man bedenke erstens, dass die damalige palästinensische Mundart so wenig als das Hebräische für das, was wir im Unterschied von einem Bad „Taufe" nennen, einen besonderen Ausdruck hatte, und dass auch „Baptist" zunächst nur bedeutet: „einer der sich zu baden pflegt"; dass also die Vorstellung von der Taufe, worin einer den andern tauft und die Handlung einen Initiationsritus bildet, erst durch die Proselytentaufe entstanden ist. Zweitens, dass ein frommer Jude nicht opferte, nicht den Tempel und keine Synagoge betrat, ohne sich vorher durch ein Tauchbad zu reinigen, dass er also ein solches Bad für nöthig hielt, um vor Gottes Angesicht erscheinen zu können. Daraus folgt, meinen wir, ganz von selbst, dass Johannes, wenn er den Tag des Jahwe, der ein Kommen Gottes bedeutete, als unmittelbar bevorstehend ankündigte, allen, die seiner Predigt glaubten, Anlass gab, mehr denn je der Reinigkeit obzuliegen und fleissig zu baden, um in dem entscheidenden Moment rein vor Gott dazustehn. Das wären also Reinigkeitsbäder, die jedermann privatim vorzunehmen hatte. Indem Johannes selbst mit gutem Beispiel voranging, bekam er den Namen „der Baptist".

Kreuzigung Jesu aber ebenfalls noch vor dem Abgang des Pilatus stattgefunden hat, so kann die grosse Busspredigt des Johannes auch erst in der allerletzten Zeit des Lebens Jesu stattgefunden haben.[1] Dennoch kann Jesus schon bei seinem ersten Auftreten von Johannes beeinflusst gewesen sein. In den Evangelien Matthäus' und Lukas' sind eine Reihe von Aussprüchen Jesu über den Johannes verzeichnet, die der alten Spruchsammlung (den „Logia") entlehnt sein müssen, und aus denen man wohl schliessen darf, dass jener diesen aus einem längeren Verkehr kannte, nämlich genauer als es der Fall hätte sein können, wenn er nur einmal mit hundert Andern zugleich sein Zuhörer gewesen wäre. Er bezeugt den festen Charakter des Johannes und nennt ihn öffentlich den grössten aller Propheten.[2] Späterhin soll er seine Sache mit der des Täufers unter einen Gesichtspunkt zusammengefasst, man kann sagen für solidarisch erklärt haben.[3] So haben wir Grund vorauszusetzen, dass Johannes vor seinem stürmischen Auftreten ein Lehrer gewesen sei, der sich in frommer Zurückgezogenheit in der Jordanaue aufhielt und in dieser Periode eine Zeitlang Jesus unter seinen Schülern hatte. In der evangelischen Geschichte ist dies Verhältniss eingeschränkt und umgedeutet zu der Mittheilung, dass Jesus sich von Johannes im Jordan habe taufen lassen: man gewann dadurch eine für die christliche

[1] Rücktritt des Pilatus laut Ios. Arch. XVIII, 4 vor Ostern des Jahres 36 u. Ä. Frühestens im Herbst dieses Jahres erlitt Herodes Antipas im Krieg gegen das arabische Nachbarreich eine Niederlage, worin die Juden ein Gottesgericht sehn wollten, die Strafe dafür, dass er den Täufer umgebracht hatte. Dies muss also noch in frischem Andenken gewesen sein; denn hier ist keineswegs die Rede von einer Combination der Gelehrten, die auch bei grosser zeitlicher Entfernung solche Causalzusammenhänge aufzudecken wussten, sondern von der Volksstimme, was Schürer a. O. I, 369 ausser Acht gelassen hat. — Die lukanische Chronologie (Luk. 3, 1: fünfzehntes Jahr der Regierung des Tiberius) kann dagegen nicht aufkommen.

[2] Matth. 11, 9. 11 a parall. Luk. 7, 26. 28 a. Ferner passen die Worte Matth. 12, 41. 42 par. Luk. 11, 31. 32 so genau zu Matth. 11, 7. 8 par. Luk. 7, 24. 25, dass ich nur meinen kann, sie seien aus einem Zeugniss Jesu über den Täufer in ein Selbstzeugniss umgewandelt worden. Johannes war in den Augen Jesu mehr als das schwankende Rohr Jona, und mehr als der herrlich gekleidete König Salomo.

[3] Marc. 11, 27—33. Matth. 21, 23—27. Luk. 20, 1—8.

Proselytentaufe vorbildliche Thatsache. Die Gabe des Heiligen Geistes bei der christlichen Taufe und die dadurch bewirkte Erleuchtung[1] sind in der evangelischen Scene vom Herabkommen des Geistes und der Himmelsstimme, welche Jesus über seine Gottessohnschaft aufklärt, anschaulich gemacht. Sie existierte vor Marcus: ein orientalischer Urheber verräth sich in dem Umstand, dass die Stimme nicht dem griechischen, sondern dem hebräischen Prophetentext des Buches Jesaja nachgebildet ist.[2] Zu Grunde lag eine aus der Urgemeinde herrührende Ueberlieferung, nach welcher Jesus auch ein Jünger des Johannes gewesen war: aber das christliche Bewusstsein hatte die obschon nur zeitweilige Unterordnung Jesu unter einen Andern nicht ertragen. Selbst an der Taufscene nahm es wieder Anstoss. Bei Matthäus muss bereits der Täufer diesen Täufling empfangen mit den Worten: „Ich bedarf von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?“ — in der Vorgeschichte des Lukas scheint der Altersunterschied zwischen den Beiden aus derselben Absicht auf sechs Monate herabgedrückt zu sein,[3] und noch Chrysostomus kann nicht umhin hervorzuheben, dass der Herr um vieles besser und unvergleichlich reiner gewesen sei als der Johannes.[4]

Ist nun historisch, dass Jesus, nachdem er die pharisäische Schule durchgemacht, sich noch zu Johannes begeben hat, so muss wohl die erworbene Gesetzesweisheit ihn nicht recht befriedigt haben. Er neigte wohl schon zu dem Glauben hin, dass reines Herz und reiner Wandel mehr werth sei als der Eifer für das Ritualgesetz. Der neue Lehrer wird ihn darin bestärkt haben; besonders aber lernte der junge Schriftgelehrte

[1] Die Taufe selbst wurde „Erleuchtung“ genannt: φωτισμός oder φώτισμα, schon bei Iustinus Martyr, Apol. I, 60.

[2] Marc. 1, 11. Luk. 3, 22. Matth. 3, 17 vergl. Jes. 42, 1:

Das ist mein Knecht (Targum + der Messias) — ich stütze ihn;
Mein Erwählter — meine Seele hat [an ihm] Gefallen gehabt;
Ich habe meinen Geist auf ihn gegeben

Die von Justin im Dial. c. Tryph. bezeugte Form der Himmelsstimme ist jünger, nämlich Psalm 2, 7 zu Diensten der adoptianischen Anschauung, wörtlich nach der Septuaginta.

[3] Matth. 3, 14. Luk. 1, 26. 36.

[4] Homilia de baptismo Christi et de epiphania, Opp. ed. Bernh. de Montfaucon, tom. II, Paris 1718, pag. 371.

an diesem Manne, wie sein späteres Zeugniss über ihn beweist, den prophetischen Charakter schätzen, der nicht gleich einem Rohr unter dem Winde schwankt, sich von keinem Buchstaben meistern lässt, sondern in religiösen Dingen auf sein frommes Gefühl vertraut und seine Ueberzeugung gegen die herrschende Richtung muthig vertritt.[1]

Die Liebe Jesu

Dennoch ist Jesus nichts weniger als blos ein Jünger des Johannes gewesen. Der Unterschied ist wohl richtig gekennzeichnet in einem Spruch, den sowohl Lukas als Matthäus einer älteren Sammlung entlehnt haben. Jesus tadelt die ablehnende Haltung der Gesetzesleute: „Es kam Johannes der Täufer, ass nicht und trank nicht, da sagen sie: er hat einen Dämon. Es kam der Sohn des Menschen, ass und trank, da sagen sie: siehe, ein Fresser und Weinsäufer, ein Zöllner- und Sünderfreund.“[2] Der Täufer war ein strenger Mann, ein Bussprediger und ein Asket. Als er öffentlich auftrat, nahm er sich den Elias zum Vorbild: Elias aber lebte in der Phantasie des Volks als ein gewaltiger, furchtbarer Gottesmann.[3] Johannes wollte auch das Volk in diesem Sinne ergreifen, wirken durch den Hinweis auf das nahe unerbittliche Gericht. Seine Weise war, wenn nicht gerade schroff, doch streng. Gewisslich wollte er der Leute Bestes, doch hat man ihn nicht der Zöllner und der Sünder Freund geheissen. Ein Auftreten wie das seinige ist allerdings ein Eifern für das Heil der Nation und ihrer Angehörigen; aber es kennzeichnet doch mehr einen Diener Gottes

[1] Der Täufer hatte nachmals die Pharisäer gegen sich nach Luk. 7, 29. 30 vgl. Matth. 11, 18 f., wogegen Matth. 3, 7 nicht aufkommen kann.

[2] Matth. 11, 18. 19. Luk. 7, 33. 34. Dazu die richtige Adresse Luk. 7, 30. Dagegen ist in der lukanischen Fassung Wein und Brot das Merkmal späterer Zuthat, wahrscheinlich mit Bezug auf das Abendmahl.

[3] Renan, Vie de Jésus, 13e éd. pag. 100. 101.

denn einen Erbarmer, sein tiefster Grund ist nicht Mitgefühl, sondern ein mit gesunden ethischen Anschauungen verbundenes Nationalitätsgefühl, was sich in dem gläubigen Bewusstsein darstellt als Gehorsam gegen Gott, der sein Volk bekehrt haben will. Mit dem Bewusstsein tritt er hervor, dies verleiht seiner Rede den entschiedenen Ton, der bei der Menge immer den grössten Eindruck macht. So glaubt ihm die Menge, so ist sie bereit ihm zu folgen, — nur dass man ihn auch geliebt hätte ist nicht gesagt, und ist auch nicht wahrscheinlich. Jesus hat ebenfalls für einen Propheten gegolten, jedoch nicht in so weitem Kreise: zu Jerusalem soll er die Popularität des todten Johannes einmal in Anspruch genommen haben, um sich vor einem Angriff der Hierarchen zu decken. Dafür aber wissen wir, dass er geliebt wurde. Frauen haben ihm gedient, auf seinen Wanderungen ihn versorgt; als sein Stern im Sinken war, sind seine Jünger, bis auf den einen, ihm treu geblieben; Simon Petrus folgt ihm noch bis in die Thore des Feindes. So muss auch seine Weise eine andere als die des Täufers gewesen sein. Gleich diesem hat er den Leuten gepredigt, wenn sie zu ihm hinauskamen in die Wüste, das heisst ins uncultivierte Feld. Aber ausserdem hat er sie aufgesucht in ihren Häusern, mit ihnen gegessen und getrunken, auch mit den Zöllnern und den Sündern. Dazu gehörte ausser dem Gehorsam gegen Gott noch ein anderes. Eines Berufes, unter das Volk zu gehn und ihm das Heil zu bringen, unbesoldet, ohne jeglichen Profit, wird sich wohl keiner je bewusst, dessen Herz nicht ohnehin ein menschenfreundliches wäre. Kurz, hier ist ohne das Motiv der Liebe nicht auszukommen: jene Liebe, die Jesus erfahren hat, ist Gegenliebe gewesen.

Es ist nicht überflüssig, dies zu constatieren. Möge die Behauptung einem Theil unserer Leser banal erscheinen, andern wird sie eher veraltet vorkommen, als ein Stück überwundener Anschauung: es liegt so viel mehr in der Richtung der heutigen Kritik, die Wirksamkeit Jesu lediglich aus theokratisch-politischen Absichten zu erklären.

II

Das Vorleben Jesu

Die galiläische Periode

Jesus ist nicht nur ein Lehrer gewesen, sondern er hat auch Schüler angenommen, die er zu Lehrern ausbilden wollte. Wenn er ihre Erziehung auch keineswegs vollendet hat, beweist doch der Umstand, dass die Fischer, Zöllner und Handwerker nachher als Lehrer aufgetreten sind, dass er sie auf eine solche Zukunft gefasst gemacht hatte. Schon dieses deutet auf eine Periode in dem Leben Jesu, in welcher sein Wirken noch nicht von dem Gedanken an die unmittelbare Nähe des entscheidenden Moments bestimmt war. Wer glaubt, dass das Schicksal der Welt in kürzester Frist erfüllt sein wird und vorher noch etwas für die Menschheit thun will, muss mit Ungestüm sich Einfluss zu verschaffen suchen; Schüler heranziehen wird nur, wer auch für sie noch einen Tag der Arbeit erwartet. Als Jesus den Plan fasste, Jünger auszubilden, hat er noch wie die Pharisäer das Volk zu Gott bekehren wollen, nicht weil das Gottesreich nahe bevorstand, sondern damit es eher anbrechen möchte.

Marcus macht die öffentliche Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa auf folgende Weise anschaulich: „Als er [am Ufer des galiläischen Sees, aus einem Schiff] herauskam, sah er eine grosse Menge, und ward von Mitleid mit ihr ergriffen, denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben, und fing an, sie vieles zu

lehren."[1] Das ist nach Ueberlieferung, nicht symbolische Dichtung. Dichtung würde den Schafen einen Hirten, also dem Volk seinen Messias erscheinen lassen; in der vorliegenden Schilderung behauptet sich das historische Verhältniss, dass Jesus als Lehrer vor dem Volke aufgetreten ist. — Hatte denn das Volk keine Lehrer? Waren die Pharisäer nicht redlich bemüht, ihm das Gesetz beizubringen? — Fragen wir lieber: was konnten sie der Menge sein? Was sie darboten war ein System von Satzungen, so vieles umfassend, so tief ins tägliche Leben eingreifend, dass die Forderung, dies alles zu halten, sich der grossen Mehrzahl von vornherein als ein Unmögliches darstellte. Der kleine Mann, der Handwerker, der Tagelöhner, namentlich der Bauer, der sich etwa beikommen liess, den Versuch zu machen, musste sehr bald erfahren, dass Bestimmungen wie die über den Sabbat und die Reinigkeit auch dem besten Willen Hohn sprachen.[2] Das Ergebniss kann nur gewesen sein, dass eine Anzahl wohlhabender Bürger sich den pharisäischen Anordnungen peinlich fügte, kleinere Leute aber ausser etlichen Hauptstücken lediglich soviel davon berücksichtigten als ihnen passte, während gewiss sehr viele, besonders aus den unteren Schichten der Bevölkerung, der Synagoge ganz den Rücken kehrten und ohne Gottesdienst in den Tag hineinlebten. Dadurch bekamen die Andern es noch schlimmer. Im Evangelium des Johannes steht als eine Aeusserung der Pharisäer: „diese Menge, welche das Gesetz nicht kennt — verflucht sind sie."[3] Oft genug wird in der phari-

[1] Marc. 6, 34. Matth. 9, 36. — Das Bild „wie Schafe ohne Hirten" entstammt dem Alten Testament: 1 Kön. 22, 17 (hebr.). Num. 27, 17. Ezech. 34, 5. Es bedeutet: das Volk ohne König.

[2] Wer hier ein älteres Zeugniss als das der Mischna wünscht, kann es finden in dem Buch der Jubiläen, welches noch zur Zeit des Tempels in hebräischer Sprache verfasst worden ist. In demselben wird für den Sabbat „jedes Geschäft, welches zu den menschlichen Geschäften gehört", bei Todesstrafe verboten: sowohl den Herrschaften als den Dienenden, auch den Fremden in den Thoren der Israeliten. Ausdrücklich hervorgehoben sind unter anderem das Feueranzünden, Wasserschöpfen, Aus- und Eintragen von Lasten, sowie die Versorgung des Viehes, „sei es zu Hause oder an einem andern Ort". Man sehe Dillmann's Uebersetzung a. O. speciell II, Seite 236 und III, Seite 70.

[3] Joh. 7, 49. Hier ist auch der bereits in den Schulen Hillel's und Schammai's nachweislichen Unterscheidung zu gedenken, durch

säischen Predigt Tadel und Vorwurf den Ton angegeben haben: „das Himmelreich wird nicht kommen, bis Israel das Gesetz erfüllt hat; euere Schuld ist's, wenn Gott uns noch nicht erlöst." Zu den unerfüllbaren Anforderungen noch Strafreden, — welch eine trostlose Seelsorge!

Den Lehrern selbst muss vielfach klar geworden sein, dass die Menge des Volks den Stand der Gerechtigkeit niemals erreichen würde; folgerichtig werden wohl nicht wenige diese Masse als verloren betrachtet haben, als eine, die der Tag des Herrn verzehren werde, anstatt ihr das Heil zu bringen. — Nun denke man sich den Sohn eines Handwerkers aus einem unbedeutenden Städtchen, der selbst unter der Menge aufgewachsen ist bevor er zum Lehrer ausgebildet wurde, und in dessen Seele ausnahmsweise weder die Gelehrsamkeit noch die Gerechtigkeit die Liebe zu den Einfältigen und Unpolierten erstickt hat. Er weiss, sie sind grosse Kinder; er kennt ihre Schwächen und ihren Leichtsinn; er sieht wohl, dass sie von dem Gesetz nur die augenfälligsten Formen mitmachen und sich sonst wenig darum kümmern; aber er erinnert sich auch noch der guten Seiten dieser Menschen, ihrer Gutmüthigkeit, der nachbarlichen Theilnahme und Hülfeleistung, die bei den kleinen Leuten ungleich grösser zu sein pflegt als bei den vornehmen; er weiss, dass die grosse Mehrzahl gutes Willens ist: nicht gesetzlich, aber redlich. So kann er noch mit ihnen fühlen, und darum sich auch für sie erwärmen. Wie? sollten diese im Grunde edlen und so vieles Guten fähigen Israeliten keine Hoffnung haben auf das Heil Israels? Und die Gesunkenen unter ihnen, — waren nicht auch diese Kinder Abrahams, also Kinder der Verheissung? Sollte Gott ihnen nicht aufhelfen, sie nicht retten wollen für ein besseres Leben und eine bessere Zeit, in der keine Versuchung mehr an sie herantreten würde? Die Fragen müssen ihm durch die Seele gegangen sein, und während die pharisäische Anschauung hier kaum noch die Möglichkeit offen liess, gab ihm die prophetische den Grund zu einer guten Botschaft an dies Volk.

welche die Pharisäer, die pünktlich das Gesetz beobachtenden Volksgenossen als *Chaberim* „Nächste", und alle andern als *'Am ha'areṣ* „Volk der Erde" im Gegensatz zu „Gottesvolk" bezeichneten.

— Hört es alle, die ihr gleich Verlorenen des Weges geht, weil ihr meint, bei Gott könnten nur die Vornehmen und Reichen gerecht werden: euch soll die Herrschaft des Himmels zu gute kommen![1] Was Gott verlangt, ist Rechtthun und liebevolles Wohlwollen und einen demüthigen Wandel mit ihm. — Uebt euch, wie Brüder mit einander zu leben, thut Neid und Hass und Rachsucht von euch, und gedenkt des Vaters im Himmel.[2] Bittet ihn aus reinem Herzen, so wird er euch helfen und die Verheissung erfüllen! — So ungefähr konnte Jesus sprechen, wenn er nicht das Ritualgesetz, sondern die prophetischen Bestandtheile der heiligen Schrift seiner Verkündigung zu Grunde legte. Wir nehmen an, dass er es gethan, und auch bei allen Fragen die Entscheidung in den Aussprüchen der Schrift suchte, die den prophetischen Geist athmeten. Sie sind fast überall zerstreut, und auch im Pentateuch zu finden. Er hat sich dann von den andern Lehrern dadurch unterschieden, dass er aus dem Schatz des Ueberlieferten dem Volk dasjenige bot, was im Bereiche des guten Willens und der Kräfte eines Jeden war, anstatt ihm das Ungeeignetste aufdrängen zu wollen. Das Liberale in seiner Lehre war also nicht willkürliche Neuerung und keine Geringschätzung der gesetzlichen Praxis, sondern nur ein Protest gegen die Ueberforderung, die dazu geführt

[1] D. h. die göttliche Regierung oder Theokratie. Die Auffassung des Himmelreichs als eines vom Himmel, aus der bessern Welt, herabkommenden concreten Reiches (gleich dem himmlischen Jerusalem), die wir bei Matthäus finden, ist nicht die ursprüngliche. Der Ausdruck „das Joch des Himmelreichs“ bedeutet im Talmud die Anordnung des göttlichen Willens (vergl. Berakôt f. 13 a. 16 a, bei Levy, Neuhebr. und chald. Wörterbuch III, Seite 131).

[2] Die Bezeichnung Gottes als Vaters mit „unser Vater“, „unser Vater im Himmel“ u. s. w., dazu die der Menschen oder nur der Israeliten, als seiner Kinder kommt im Alten Testament an folgenden Stellen vor, bezw. ist vorausgesetzt: Deuter. 14, 1; 32, 6. Psalm 89, 27; 103, 13. Jesaja 63, (8.) 16; 64, 8. Jerem. 3, 4. 19. 22. Hosea 2, 1. Mal. 1, 6; 2, 10. Im Buch der Weisheit heissen bald die Gerechten, bald die Israeliten παῖδες, υἱοί, auch τέκνα Gottes: 2, 13. 16; 5, 5; 9, 4; 12, 7. 19. 20. 21; 16, 10. 21 (τέκνα). 26; 18, 4; 19, 6 etc. Im Buch Sirach 4, 10 (11). In der Mischna Abôt III, 14; V, 20; Kilajim IX, 8; Sota IX, 15; Joma VIII, 7; Rôsch hasch. III, 8. Im Talmud passim. Ferner im Schemone ʿesreh 5. und 6. Bitte. — Die Rabbiner haben wie Jesus das Verhältniss als ein ethisches erfasst.

hatte, dass die Menge des Gottesvolks ohne Gott lebte. Er hatte Mitleid mit dem Volke, und zu Gott das Vertrauen, dass der Tag des Heils schon kommen werde, wenn in allen Herzen eine aufrichtige Gesinnung Platz greife. Das eine mit dem andern bestimmte den Inhalt seiner Lehre und trieb ihn zu predigen: eine Religion der Armen und der kleinen Leute, eine Hoffnung für die reumüthigen Sünder, die der pharisäischen Gerechtigkeit nicht fähig waren.

Es ist ihm dabei ergangen, wie zu erwarten war. Grossen Beifall spenden ihm die Galiläer. Wo er sich zeigt und reden will, strömen sie zu Hauf. Zurufe erschallen aus der Menge; [1] jeder merkt, dass dieser Mann gegen die hochmüthigen Gelehrten und Reichen Partei nimmt; was er aber eigentlich zu sagen hat, wird von den wenigsten ernst zu Herzen genommen. Die Worte, die den Keim der Frömmigkeit in ihre Seelen tragen sollen, dringen bei der Mehrzahl gar nicht ins Innere; bei den meisten Andern fallen sie theils in untiefes Erdreich, theils an Orte, wo ein fettes Unkraut das edlere Gewächs überwuchert. [2] Wir werden uns die Popularität Jesu am richtigsten vorstellen als eine, die ihm selber wenig Freude machte: in dem Beifall äusserte sich nur die Stimmung eines Augenblicks, und nicht einmal immer die rechte Stimmung.

Wie sehr auch die prophetische Religionslehre den Bedürfnissen und der Fähigkeit des Volkes angemessen und also geeignet schien, die Frömmigkeit populär zu machen, so war das Ziel doch nicht mit einigen öffentlichen Anreden zu erreichen. Es galt, dem Volksgemüth einen bestimmten Zug einzuprägen, den Volkscharakter zur Frömmigkeit zu erziehen: das erheischte mehr als Eines Mannes Hingabe und Ausdauer. [3] Wenn Jesus das nicht von vornherein eingesehen haben sollte, müsste es ihm doch bald genug durch die Erfahrung klar geworden sein; darum hat er sich nach Leuten umgesehen, die seine Mitarbeiter werden konnten, hat angefangen, Schüler auszubilden, die auch, wenn er selbst den Tag des Herrn nicht mehr erleben sollte,

[1] Ein ausserordentliches Beispiel Luk. 11, 27.

[2] Nach dem Gleichniss Jesu Marc. 4, 3—9. Matth. 13, 3—9.

[3] Matth. 9, 37. 38. Luk. 10, 2: Die Ernte ist reich, der Arbeiter aber sind wenige; so bittet denn den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter ausschicke zu seiner Ernte.

nach seinem Tode das Werk der Volkserziehung in seinem Sinne fortsetzen würden. Es ist sehr wohl möglich, dass Jesus in dieser Periode seines Wirkens sie gelegentlich auf diese Pflicht aufmerksam gemacht hat, damit seine Sache auch nach seinem Tode noch Bestand habe: später, als dies in einer ganz andern Weise zur Wahrheit geworden war, könnte durch Erinnerung an solche Worte wohl die Ueberzeugung entstanden sein, dass er seinen Tod und seine Auferstehung vorhergewusst und angekündigt habe.

Die ersten Anfeindungen

Schon von Anfang an werden die Pharisäer als Gegner Jesu und seiner Predigt aufgetreten sein. Den pünktlichen Formalisten war nicht lieb, dass er ihnen das Monopol der Frömmigkeit abstritt; wie aber hätten nicht die Lehrer eine Predigt bekämpfen sollen, welche ihre haarspaltende Weisheit nicht mehr als ganz unentbehrlich erscheinen liess? Kenntnisse schätzt man nach Massgabe der Mühe, die es gekostet hat, sie zu erlernen, leicht zu hoch; man mag nicht einräumen, man will selbst nicht glauben, dass ihr praktischer Werth mitunter sehr gering ist. In diesem Falle schien zudem die Autorität des Gesetzes bedroht, des heiligen, dessen unbedingte Gültigkeit A und O des pharisäischen Glaubens war. Endlich ist nicht zu vergessen, was der Gegnerschaft einen persönlichen und unversöhnlichen Charakter gab: auch das weltliche Interesse der Gelehrtenzunft war durch die prophetische Verkündigung gefährdet. Wenn es nicht mehr auf den Buchstaben des Gesetzes ankommen, sondern etwa dieser Spruch des Micha zum Wahlspruch der Frömmigkeit werden sollte:

Man hat dir, Mensch, gesagt, was gut,
und was Jahwe von dir verlangt:
Nur Rechtthun und liebevolles Wohlwollen
und demüthigen Wandel mit deinem Gott —

dann hatte ja die grosse Kunst, mit welcher die Gebote umzäunt, die einzelnen Bestimmungen erklärt und die widerspruchsvollen mit einander gereimt wurden, kaum noch Werth; wenn aber daran nicht mehr so viel gelegen war, so waren die Schriftgelehrten um ihr ausserordentlich hohes Ansehen betrogen.

Wo es das Ansehen eines Standes zu behaupten gilt, pflegen sich die Angehörigen desselben eng zusammenzuschliessen, da sieht man auch sonst gutmüthige Naturen sich ereifern. Daher der Hass der meisten Schriftgelehrten, und die nahezu einmüthige Parteinahme aller gegen diesen, der das Volk mehr liebte als sich selbst.

Die älteste evangelische Erzählung hat als Thatsache fixiert, dass Jesus schon damals, als er in Galiläa wirkte, auch von Jerusalem her angefeindet wurde. Es versteht sich, dass der Hohe Rath, dessen Oberleitung alle Synagogen anerkannten, von dem Auftreten Jesu Kunde erhielt. Es ist auch sehr begreiflich, dass die an der Spitze stehenden priesterlichen Würdenträger die Erneuerung der prophetischen Lehrweise nicht wünschten. Man bedenke, welch ein Interesse sie am Opfercultus hatten, und wie verschieden dieses Stück der Religion von den Propheten und von den Gesetzeslehrern gewerthet wurde. Letztere entschieden, wenigstens der Mehrzahl nach, dass ein Opfergelübde wegen der den Eltern schuldigen Ehrfurcht und Fürsorge nicht aufgehoben werden könne.[1] Wie ganz anders klang das Gotteswort aus dem Hosea:

> An Liebe (oder: Barmherzigkeit) hab' ich Gefallen,
> und nicht am Opfer.[2]

Wenn das dem Volk zu oft und zu laut verkündigt wurde, — war dann zu erwarten, dass es sich der Opfer halber in Zukunft noch sonderlich anstrengen würde? Es kann also wohl im Auftrag der Hierarchen geschehen sein, wenn „Schriftgelehrte, die aus Jerusalem herabgekommen waren" thaten was sie konnten, um das Vertrauen, welches die Menge ihm entgegenbrachte, zu zerstören. Sie bemängelten seine Lehre und seine Lebensführung, verläumdeten ihn und suchten ihn sogar in Verruf zu bringen, indem sie sagten: er ist besessen, hat Beelzebul.[3]

Jesus wich vor keiner menschlichen Autorität. In dem Bewusstsein eines religiös veranlagten, nicht nur so erzogenen,

[1] Mischna Nedarim IX, 1—3; vergl. Wünsche, Neue Beiträge, Seite 184 f. Dazu Marc. 7, 11. 12. 13. Matth. 15, 5 f.

[2] Hosea 6, 6 vergl. Psalm 40, 7. Micha 6, 6—8. Amos 5, 21—23 u. s. w.

[3] Marc. 3, 22; 7, 1 ff.

Menschen — man kann sagen: bei einem religiösen Genie — deckt sich das, was er von Gott erkannt zu haben glaubt, mit dem, was ihm selber als das Beste und Edelste erscheint, der Inhalt des Gottesbewusstseins mit dem Inbegriff der mächtigsten und besten Regungen im eigenen Gemüth. Er wird versichern, Gott besitze diese Eigenschaften in weit höherem Masse, da Gott vollkommen sei, und vielleicht noch manche andere ausserdem der Gottheit zuschreiben; doch wird der Gedanke an dies Höhere und Andere ihn nur zur Demuth stimmen, ohne seinen Glauben an die Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit dem bessern Selbst zu beirren. Daraus erklärt sich das prophetische Bewusstsein, und bei Jesus nicht allein, dass er das gleiche Erbarmen, welches ihn ergriffen, in Gott voraussetzte, sondern auch, dass ein Unternehmen, welches der innere Trieb ihm aufgenöthigt hatte, ihm für das von Gott gewollte Heilswerk galt. Als nun das oberste nationale Regierungscollegium, welches durch seinen Einfluss die gute Sache mächtig hätte fördern können, sich derselben abgeneigt zeigte, kann er das nur als eine Verblendung, als eine Auflehnung gegen den Gotteswillen betrachtet haben; auf jeden Fall als etwas, wodurch diese Obrigkeit sich selber ein Zeugniss der Untauglichkeit ausstellte. Der Gedanke, nach Jerusalem zu gehen, um sie dort aufzuklären und für seine Ansicht zu gewinnen, kann ihm gekommen sein, doch wird ihn zuvörderst die Entwickelung der Verhältnisse in Galiläa noch zurückgehalten haben.

Der neue Entschluss

Da trat in Judäa das Ereigniss ein, wovon das Gerücht wie ein Sturm durch ganz Palästina ging. Was seit Jahrhunderten nicht vorgekommen war, ein Prophet stand auf, ein Mann, der sich als ein Gesandter Gottes präsentierte; und dieser Prophet verkündigte den unmittelbar bevorstehenden Anbruch der Gottesregierung: „Thut Busse, damit ihr dem Zorn Gottes entrinnen mögt.“ Die Existenz des Johannes muss bis dahin eine sehr zurückgezogene gewesen sein, plötzlich trat er hervor: man konnte ihn für den Elias halten, der vor Zeiten

von der Erde entrückt worden war und jetzt wieder erschien. Ueber die hinreissende Beredsamkeit, mit welcher er die Nähe des grossen Tags ankündigte, haben wir den Josephus bereits gehört. Auf Jesus wirkte die alsbald nach Galiläa getragene Kunde um so stärker, da er den einstigen Lehrer als einen ernsten, wahrhaft frommen Mann verehrte. Wenn Gott dem Johannes offenbart hatte, dass der Tag nahe sei, so war auch nicht daran zu zweifeln. Derselbe hat ihn auch direct durch Boten aufgefordert, sich an der Sache zu betheiligen: eine darauf hinzielende Anfrage ist uns überliefert.[1] Jesus soll in seiner Antwort die Absicht bekundet haben, seine Wirksamkeit fortzusetzen wie bisher; doch wird von jetzt an gelten, was die Evangelisten bezeugen, dass auch Jesus gepredigt habe. „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes herbeigekommen".[2] So hatte die Verkündigung des Johannes ihr Echo in Galiläa,[3] Jesus aber setzte das Volk nicht in der Weise, wie der Täufer, in Aufregung. Er nahm nicht den Prophetenmantel, nicht das imposante Wesen, nicht den äusseren Apparat zu Hülfe, dem Johannes einen guten Theil seines Erfolgs verdankte. Wo Johannes herkam, wo er hauste und wovon er lebte, wusste niemand; Jesus verkehrte mit den Leuten, jeder konnte wissen, dass er ass und trank wie andere auch. Er änderte das nicht.

Es dauerte auch nicht lange, so kam schon die Nachricht, dass der Täufer gefangen genommen, bald darauf die zweite, dass Herodes ihn getödtet habe.[4] Dadurch sah Jesus sich sogleich vor einen neuen Entschluss gestellt.

[1] Luk. 7, 20. Matth. 11, 2. 3. Der Zusatz des Matthäus, laut welchem Johannes „im Gefängniss" war, als er die Boten an Jesus absandte, hat ihren Grund in der schon bei Marcus (1, 14) herrschenden Annahme, dass Jesus überhaupt erst zu predigen angefangen habe, als Johannes aufhörte. Diese Ansicht aber ist nur ein Ausfluss der christlichen Vorstellung von Johannes als dem Vorläufer, auf den Jesus als Messias erst gefolgt sei. Vergl. Iust. Mart. Dial. c. Tryph. cap. 51: Christus kam und machte dem Weissagen und Taufen des Johannes ein Ende.

[2] Marc. 1, 14. 15. Matth. 4, 17.

[3] Die Worte Luk. 7, 24—27 (Matth. 11, 7—10) dürften aus dieser Zeit herrühren.

[4] Die evangelischen Berichte über eine längere Haft des Täufers können auf historische Wahrscheinlichkeit keinen Anspruch machen. Man sehe Holtzmann zu Marc. 6, 17—29 parall.

Der Tag des Herrn war nahe, und — des Busspredigers Werk unvollendet. Es kann Jesus gar nicht zweifelhaft gewesen sein, dass jetzt ihm allein oblag, die Bekehrung des Volkes in kürzester Frist herbeizuführen. Er hat sich der Aufgabe unterzogen, und zu ihrer Erfüllung den Weg eingeschlagen, der ihm als der geeignetste erschien. — Mit Recht hat er nicht gemeint, den Johannes copieren zu müssen: die Tollkühnheit würde nichts genützt haben, da sie ihm, wie leicht vorherzusehen war, alsbald das Schicksal des Johannes bereitet hätte; auch wäre das eine fremde Rolle gewesen. Jesus zeigt an diesem Wendepunkt seines Lebens sich noch einmal selbständig, er wandelt seinen eigenen Weg und verlässt nur äusserlich die bisher eingehaltene Spur. Wie die Dinge lagen, war wohl offenbar, dass einfache Lehrthätigkeit, wenn er auch rastlos ganz Palästina hätte durchkreuzen wollen, nicht bald genug zum Ziel führen würde. Es musste der Versuch gemacht werden, den prophetischen Grundsätzen bei den Volksobern Anerkennung zu verschaffen. Nur von der Centralstelle aus und nur mit Hülfe einer das ganze Synagogenwesen beherrschenden Autorität konnte in kurzer Zeit manches, vielleicht noch alles Nöthige erreicht werden. So beschloss Jesus den Zug nach Jerusalem zu dem Zweck und mit dem festen Vorsatz, den Willen Gottes dort zur Geltung zu bringen. Er fordert seine Schüler auf, ihn zu begleiten, und findet sie bereit, ja freudig überrascht durch seinen Vorschlag, ihm bei dem Unternehmen zur Seite zu stehn. — Mit grosser Hoffnung machen sie sich auf den Weg. Das Leben Jesu tritt hier in die Phase, von welcher Weizsäcker im Hinblick auf die evangelische Darstellung erklärt: „— alles weist auf einen grossen Entschluss, kühnes Wagen, bestimmte Absicht hin. Die Zeit war gekommen, um im Herzen des Volkes die Entscheidung herbeizuführen“.[1]

[1] Apostol. Zeitalter, 2. Aufl., Seite 15.

Der messianische Beruf

Es erübrigt die Frage, ob Jesus damals auch glaubte, dass Gott ihn zu seinem königlichen Stellvertreter unter Israel, zum Messias erwählt habe. — Unmöglich ist es sicherlich nicht. Die Verehrung und Anerkennung, die ihm in Galiläa von vielen Seiten zu Theil geworden war, könnte wenigstens von ihm dahin verstanden worden sein, dass Gott grosses mit ihm vorhabe. Aber nichts ist natürlicher, als dass aus dem starken Glauben, ein von Gott gewolltes Werk zu thun, der Glaube an den persönlichen Beruf sich immer mehr entwickelt. Demzufolge kann zumal der Widerstand der bestehenden Obrigkeit ihm den Gedanken eingegeben haben, dass wohl er, er selbst, dazu bestimmt sei, ihre Stelle einzunehmen, sie zu ersetzen. Auch die Zuversicht, dass Gott ihm beistehn werde, kann sich in die Vorstellung gekleidet haben, dass die Allmacht ihn aus dem Verhältniss eines unansehnlichen Lehrers in ein anderes erheben würde, gegen welches auch die Grössten im Volk nichts mehr vermöchten. Dies andere aber musste schon die messianische Würde sein: mit dem Anbruch der Gottesregierung erwartete man einen König, der sie nach Gottes Willen und durch Gottes Kraft ausüben sollte. Ferner führte zu demselben Schluss, wenn — was ziemlich glaubwürdig erscheint — die Verehrer des Täufers diesen schon für den Elias gehalten hatten. War der Elias, wer war denn nun Jesus? Von mehr als einem Herold der grossen Offenbarung Gottes, von mehr denn einem Wegbereiter des Messias redete die Schrift ja nicht.[1] Abgesehen davon kommt man sogar in Versuchung, das ganze Verhältniss Jesu zu Johannes auf den Umstand zurückzuführen, dass die Ankündigung der Nähe des Umschwunges Jesus überraschte, als ihn bereits der Gedanke beschäftigte, ob er wohl der Messias sei: dann hätte die Predigt des Johannes ihm die Frage beantwortet, und er lediglich daraufhin jenen für den grössten Propheten, sowie nachher die eigene Sache mit der des Täufers für solidarisch erklärt. Doch halten wir uns an das synoptische Schema, in welchem Jesus sich erst nach dem Tode des

[1] Mal. 3, 1. Jes. 40, 3.

Johannes als Messias offenbart, und bis dahin dessen Identität mit dem Elias wenigstens nicht unbedingt hat gelten lassen.[1] — Endlich: warum sollte nicht er selbst der Messias sein? warum nicht er, sondern ein Anderer? Die Vorstellungen von der Präexistenz des Messias waren nicht der Art, dass der von Gott Ausersehene sich derselben bewusst zu sein brauchte: sie besagten für den nicht hellenistisch gebildeten Juden lediglich, dass Gott von Anbeginn der Welt um ihn gewusst habe.[2] An ein plötzliches Offenbarwerden des Messias „wie der Blitz hervorbricht im Osten und leuchtet bis Westen“ hat man vielleicht geglaubt;[3] doch folgte daraus nicht, dass er ein Wesen höherer Art sein werde. Zu der Erwartung, dass Gott selbst dem Messias die Macht und die Herrlichkeit geben, und den Anbruch seines Reichs mit Wundern am Himmel kennzeichnen werde, passte der Gedanke, es möchte in dem Augenblick, da Israel erlöst werden sollte, eine plötzliche Verwandlung eintreten, ein grosses Licht am Firmament[4] die Augen der ganzen Menschheit auf sich ziehen, und in dem Lichte der Gesalbte Gottes nicht nur seinem Volke, sondern allen Nationen mit der Majestät erscheinen, vor der alle, hier aus Ehrfurcht, dort vor Schrecken sich beugen und in den Staub werfen würden. Durch das Alles war nicht ausgeschlossen, dass er bis dahin unerkannt unter den Menschen gelebt hätte;[5] wir wissen sogar mit Sicherheit durch einen zeitgenössischen Bericht, dass um die Wende unserer

[1] Marc. 9, 11—13. Matth. 17, 10—13. Dagegen nur bedingungsweise Matth. 11, 14.

[2] Erst bei Paulus ist es anders. Dann auch im Johannesevangelium.

[3] Matth. 24, 27. Luk. 17, 24.

[4] Matth. 24, 30 „das Zeichen des Menschensohns“.

[5] Man sehe, wie noch im 4. Buch Esra der Messias ganz das Schicksal der andern Menschen theilt. Cap. 7, 26—35: In der Endzeit werden nach allerlei Calamitäten die daraus erretteten Menschen Wunderbares sehn: „Denn geoffenbart werden wird mein Sohn der Gesalbte sammt denen, die bei ihm sind; und er wird erfreuen die Uebriggebliebenen 400 Jahre lang. Und nach diesen Jahren wird sterben mein Sohn der Gesalbte und alle Menschen, welche einen Odem haben.“ Nach sieben Tagen kommt dann die Auferstehung und das jüngste Gericht: dabei spielt der Messias gar keine Rolle mehr. Er ist mit den Andern gestorben, wie sie 400 Jahre lang mit ihm gelebt haben.

Aera die Pharisäer von dem Messias in einer Weise redeten, dass eine Schwägerin des Grosskönigs Herodes dabei an ihren Mann oder einen von ihren Söhnen denken konnte.[1] Also noch einmal: Warum sollte Jesus dem Gedanken nicht Raum gegeben haben, dass Gott ihn selber an die Spitze seines Reiches stellen würde? Man bedenke: Jesus hat sich stark gefühlt und muthig: sein Zug nach Jerusalem und sein Auftreten daselbst beweisen es; dazu hat er geglaubt an Gottes Macht, die ihre Herrlichkeit an einem Menschen offenbaren konnte.

Indessen geht aus den Evangelien deutlich hervor, dass Jesus in dieser Beziehung eine grosse Zurückhaltung in Acht genommen hat; sie bezeugen, dass er seinen Jüngern verbot davon zu reden, und persönlich keineswegs mit den Allüren eines Prätendenten auftrat. Die einzige Scene, in welcher eine Huldigung, die nur ein solcher sich gefallen lassen konnte, von ihm entgegengenommen wird, der wohlbekannte Einzug in Jerusalem, ist nicht historisch, sondern, gleich dem Auszug, späterhin von seinen Gläubigen aus Motiven der alttestamentlichen Weissagung in seine Lebensgeschichte aufgenommen.[2] Wenn nun auf Grund jener evangelischen Zeugnisse manche Forscher ihm den messianischen Gedanken ganz abgesprochen haben,[3] finden wir doch dieses nicht berechtigt; die andere Meinung aber, nach welcher Jesus ein unpolitischer Messias habe sein wollen, ist sowohl an sich höchst unwahrscheinlich, als mit nachstehender Ueberlieferung unvereinbar. Die zwei Söhne des Zebedäus haben

[1] Der betreffende Abschnitt im Josephus (Arch. XVII, 2, 4) ist auf Nikolaus von Damaskus zurückzuführen, der am Hofe des Herodes lebte. Man vergleiche dazu J. H. Holwerda, Allerlei uit Josephus (a. O.) § 1, und Wellhausen a. O. Seite 24 f. — Ferner zeugen für diese Zeit der 17te salomonische Psalm (Vs. 23). Auch Onkelos und Jonathan verdienen Beachtung: man sehe wie beide Aramäer Num. 24, 17 wiedergeben: „Erstehn wird der König aus Jaqob, und aufwachsen der Messias aus Israel. Er wird die Stolzen Moabs tödten und herrschen über alle Menschenkinder."

[2] Vergl. oben Seite 87 f. und 176. Der Vorfall ist in der weiteren Geschichte und im Neuen Testament nicht verwerthet. Es wird weder von den Anklägern vor Pilatus, noch später von den Aposteln darauf hingewiesen.

[3] Neuerdings auch Ernest Havet, Le Christianisme et ses origines IV, Paris 1884 p. 15 ss. und A. D. Loman, Gids 1888, II, Seite 118.

ihn einmal gebeten, er möchte sie in seinem Königreiche zu seiner Rechten und zu seiner Linken sitzen lassen: seine Antwort war, das Ertheilen der Ehrenplätze stehe ihm nicht zu.[1] Hätte Jesus, indem er sich berufen fühlte ein ihm erschlossenes neues Verhältniss zu Gott Andern mitzutheilen, wie Emil Schürer diese Meinung formulirt hat, das Bewusstsein dieser einzigartigen Mission nur in die jüdische Vorstellung historisch eingekleidet,[2] so würde er den beiden Jüngern doch gewiss nicht so geantwortet, sondern vielmehr sie belehrt haben, dass in seinem Reich von einem Thron und Ehrensesseln gar nicht die Rede sein könne. Was jene Antwort, die wir insofern für historisch halten müssen, besagt, ist einfach, dass Jesus die Einrichtung des messianischen Reiches ganz dem Vater anheimgestellt haben wollte. Und ebenso wird er die Aufrichtung desselben und seine Erhebung in die Messiaswürde dem Vater anheimgegeben haben. Ein entschiedenes Vorgehn in eigener Sache liegt dem Charakter wirklich fromm empfindender Naturen überhaupt fern: solche überlassen was sie für sich selbst erwarten Dem, auf dessen Vorsehung sie vertrauen. Es hat aber nicht nur der gläubige Christ, sondern auch der Historiker guten Grund, in Jesus eine wahrhaft fromme Natur zu erkennen. — Nun kann allerdings noch geltend gemacht werden, dass Jesus, wenn nicht im eigenen Interesse, doch um seines Volkes willen die Aufrichtung des nationalen Reichs versuchen, oder seine Anerkennung als den von Gott gesandten Führer und Erlöser und künftigen Herrscher hätte verlangen dürfen. Dass er dieses nicht gethan, erscheint in der That als ein Anzeichen davon, dass er über seine Bestimmung zur messianischen Würde bis zuletzt nicht zur völligen Sicherheit gelangt ist. Die Unsicherheit aber ist nicht etwa als ein Rückfall zu erklären, indem er früher die Gewissheit gehabt, dieselbe jedoch verloren hätte, weil die zum Messias gehörige Reichsherrlichkeit ausblieb: denn dann müsste er in jener Periode der Gewissheit den Versuch gemacht haben, dessen Unterlassung nur durch die Ungewissheit begreiflich wird. Noch

[1] Marc. 10, 35—40. Matth. 20, 20—23. Schon Marcus hat in die ihm überlieferte Notiz den paulinischen Gedanken, dass der Messias leiden müsse, eingeschaltet. Der oben mitgetheilte Kern der Scene wird schwerlich als erdichtet nachzuweisen sein.

[2] Theolog. Literaturzeitung 1892, Spalte 446.

weniger ist daran zu denken, dass Jesus schon vor seinem Zug nach Jerusalem die Einsicht gewonnen hätte, dass der Messias, der er selbst sei, erst leiden und sterben, und dann in Herrlichkeit wiederkommen müsse: denn diese Idee ist ein Erzeugniss der theologischen Reflexion über vollzogene Thatsachen; bevor Jesus wirklich gestorben war, kann das Paradoxon eines zunächst seinen Feinden unterliegenden und sterbenden Messias auch ihm selber nicht plausibel gewesen sein.[1] Bedenkt man hingegen, dass die messianische Würde doch nur eine äusserliche Sache war, so erklärt sich die Unsicherheit im Geiste Jesu über diesen Punkt ohne weiteres aus der Eigenart des frommen Gefühls. Ein Frommer kann vermöge seines religiösen Bewusstseins an gewisse Gesinnungen Gottes gegen ihn und gegen die Menschheit von ganzer Seele glauben; — was Gott thun, in welcher

[1] Obiges, wozu man die auf Seite 291 f. und 444 angeführten Argumente vergleiche, gilt hauptsächlich gegen die von W. Baldensperger über Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit (Strassburg i. E. 1888, 2. Auflage 1892) vorgetragene Hypothese. Jesus sei mit „unerschütterlicher" Messiasgewissheit aus der Taufe hervorgegangen (S. 224), dann aber durch das Ausbleiben der Herrlichkeit des Reiches Gottes beunruhigt und zaghaft geworden (S. 245), endlich zu der Erkenntniss gelangt, dass der Messias zuvor leiden und sterben müsse. Diese Erkenntniss habe ihm die Sicherheit wiedergegeben, und Jesus sei nun mit dem Entschluss zu sterben nach Jerusalem gegangen. Jesus soll, weil in den hergebrachten Vorstellungen erzogen, das jüdische Zukunftsreich erwartet, indessen auch die Ueberzeugung gehegt haben, dass er in dem Reich Gottes lebe oder es in sich trage, weil seine Auffassung Gottes von der herrschenden, starr transscendenten, abwich. Indem er den Vater erkannte wie niemand ausser ihm, wusste er sich zugleich als den Sohn und als den Messias. Vermöge seines besonderen Gottesgefühls soll er als der erste die Messianität in ethischem Sinn verstanden haben. — Die Versuchungsgeschichte und Stellen wie Matth. 11, 25; Marc. 4, 11; Luk. 17, 20 f. gereichen der Hypothese zum Anhalt. Wahrscheinlicher jedoch als ein „Doppelcharakter der Reichsidee Jesu" und wahrscheinlicher als eine ganz neue Auffassung der Messiaswürde und der Gottessohnschaft auf Grund eines im damaligen Judenthum beispiellosen Gottesbewusstseins stellt sich für die wissenschaftliche Kritik die Annahme, dass das pneumatische bezw. metaphysische Verständniss jener Vorstellungen und Ausdrücke erst nachher in der Christenheit aufgekommen und auch Jesus zugeschrieben worden sei, als nämlich die Erwartungen im eigentlichen Sinne unerfüllt blieben. Da ging bei den naiven Juden der Glaube an Jesus

Form Gott die Gesinnung bethätigen werde, kann er nur vermuthen und erwarten. Eines Berufes, für den er mit Kräften und Gaben ausgestattet ist, kann er sich als eines göttlichen Auftrages bewusst werden, — die weiteren Mittel anlangend giebt es kein Bewusstsein (es sei denn ein blos vermeintliches, das man sich selber eingeredet hat), sondern blos berechnendes Ermessen. So war Jesus sich bewusst, dass Gott ihn dazu berufen habe, das Evangelium seines Erbarmens zu predigen und demselben Geltung zu verschaffen. So sicher als letzteres für das ganze Volk nur zu Jerusalem geschehen konnte, durfte er auch glauben, von Gott nach Jerusalem gesandt zu sein. Ob er jedoch hier der Messias, ein König, zu werden bestimmt sei, das vermochte er nur allmählich aus der Entwickelung der Verhältnisse zu folgern: es kann ihm immer deutlicher geworden sein, — zur völligen Gewissheit nicht. Das Alte Testament betonte den Reichthum der göttlichen Weisheit an Mitteln zur Erreichung ihrer Ziele; demnach kann Jesus, so lange die Offenbarung, durch welche Gott seinen Auserwählten als den Messias darstellen musste, noch auf sich warten liess, nicht mit Sicherheit behauptet haben, dass Gott ihn und keinen andern auf den Thron setzen werde.

verloren, während die Hellenisten und Griechen ihn durch die vergeistigten Begriffe sowohl gerettet als veredelt haben. Wie die zeitgenössischen Erwartungen sind, die sich wirklich beweisen und vor dem misslungenen Freiheitskrieg auch nicht anders vermuthen lassen, geht aus unserer bisherigen Darstellung zur Genüge hervor. Eins wollen wir noch bemerken, da es zu oft ausser Acht gelassen wird: Auch die Jünger Jesu haben nachmals nicht geglaubt, Jesus sei schon in seiner vergangenen Erscheinung der Messias gewesen, sondern: der gekreuzigte und gestorbene Meister werde als Messias wiederkommen. Die Wiederkunft Jesu ist die Ankunft des Messias. Selbst Paulus redet nicht von der W i e d e r kunft des Messias, sondern von der K u n f t desselben (παρουσία). Der Messias ist und bleibt ein aufgehender Stern, wie der Stern Jakobs, der siegreiche Erlöser Israels.

III

Geschichte des Leidens Jesu

Der Kampf in Jerusalem

Es war Gottes Wille, dass die Predigt, die allein im Stande war das Volk innerlich zu erneuern und zu einem wahren Gottesvolk zu machen, von der nationalen und religiösen Oberleitung anerkannt und angeordnet würde. Dies entweder bei den jetzigen Regenten durchzusetzen oder es auf irgend eine andere Weise zur Thatsache zu machen, das war die Aufgabe, deren Jesus sich bewusst war. Mit diesem Ziel vor Augen, hinter welchem das nahe Gottesreich winkte, zog er nach Jerusalem. Ein Gefolge von vielleicht zwölf Männern[1] und mindestens drei Jüngerinnen begleitete ihn.

[1] Die Apostelverzeichnisse der Synoptiker differieren in Ansehung eines Namens: Marcus und Matthäus nennen einen „Lebbäus, genannt Thaddäus“, worin schon zwei verschiedene Personen combiniert sein dürften; Lukas nennt dafür einen Iudas Iacobi. Der Evangelist Johannes hat kein Apostelverzeichniss, giebt aber unter den Zwölf einem Nathanael, den die Synoptiker gar nicht kennen, einen hervorragenden Platz. Unter den übrigen Namen sind die griechischen Andreas und Philippus für galiläische Fischer und ihresgleichen höchst bedenklich (ebenso wie in der Apostelgeschichte die römischen Iustus und Marcus, was Schürer a. O. II, 42 wohl hätte aussprechen dürfen). So spricht manches für die Vermuthung, dass die Zwölfzahl überhaupt erst später erfunden sei. Vergl. Seufert, Der Ursprung und die Bedeutung des Zwölfapostolates, 1887.

Nach seiner Ankunft hat er „im Tempel“, das heisst: in den Vorhöfen und Hallen der Vorhöfe gepredigt,[1] und durch seine Predigt die sadducäischen Regenten in Aufregung versetzt. Lag doch in dieser Verkündigung für sie zunächst die Zumuthung, ihre weltkluge Politik aufzugeben, sich einer religiösen Erhebung anzuschliessen, die schon durch ihren Zweck, das Gottesreich herbeizuführen, alsbald in eine Bewegung gegen die Römerherrschaft umzuschlagen drohte. Wie gefährlich musste ihnen dieser galiläische Prediger erscheinen, wie viel schlimmer noch als die Berichte ihn vorher gezeichnet hatten! — Ihrerseits aber können auch diese Hierarchen Jesus nur als ganz unwürdige Verwalter der Angelegenheiten des Gottesvolks erschienen sein. Ihre Wirthschaft, wie er sie jetzt näher kennen lernte, muss ihn entrüstet haben. Die Klugheit ihrer Politik vermochte er als einer, der auf Gottes Wundermacht baute, nicht zu schätzen. Dagegen wird er auf den ersten Blick erkannt haben, wie äusserlich an der heiligen Stätte unter ihrem Vortritt die Gottesverehrung betrieben wurde. Entfaltung eines Pompes, der zur Festzeit dem Volke imponierte und den nach Jerusalem gelockten Heiden zu reichlichen Opferspenden Gelegenheit gab, war offenbar das wichtigste, was erstrebt wurde. Als beim Herannahen des Passahfestes das Treiben der Händler mit Opferthieren und jüdischer Münze den Raum um das Tempelhaus immer mehr einschränkte, hat Jesus einmal an der Spitze seiner Galiläer die Wechsler und die Kaufleute sammt ihrer Waare aus den Vorhöfen gejagt. Es war eine Gewaltthat im Moment der Entrüstung, und zwar nicht eines Messiasprätendenten, sondern des Propheten, der hier gegen die Entweihung des Heiligthums durch Marktlärm und Geldschacher eiferte.[2] Allein, was nützte es?

[1] Eine Synagoge oder gar eine Akademie war nicht mit dem Tempel verbunden; aber es wurde in den Vorhöfen manchmal gepredigt oder gelehrt. Laut Sanhedrin 88 b (Zeile 19 f.) pflegten an Sabbaten und Festtagen die Mitglieder des Synedriums selbst auf die an den Mauern entlang laufende Terrasse zu treten und religiöse Fragen zu erörtern. Man vergleiche hierzu A. Edersheim, Life and times of Jesus the Messiah, London 1884, II, pag. 742 f.

[2] Ueber die Geschichtlichkeit der Scene vergleiche das Seite 87 Gesagte. Dass der Messias etwas derartiges thun, das Heiligthum reinigen oder gar den Opfercultus aufheben werde, ist meines Wissens nirgends im Judenthum ausgesprochen.

Am nächsten Morgen war wieder alles beim alten, und gewiss die Tempelpolizei auf ihrer Hut. Eine solche Lage war wohl geeignet, Jesus zu bestärken in der Ueberzeugung, dass Gott seinen Weinberg nicht mehr lange in den Händen dieser Pächter lassen werde. Er soll es ihnen deutlich genug in Aussicht gestellt haben.[1] Dafür sind sie denn seine unversöhnlichen Feinde

[1] In dem Gleichniss Marc. 12, 1—9 enthält der Abschnitt Vers 6 bis 8 ein fremdes Motiv. Der Gedanke: „wenn wir den Sohn tödten, wird das Erbe unser sein" widerstrebt dem zum Darstellungsmittel gewählten einfachen Verhältniss von Herrn und Pächtern. So schon B. Weiss, Das Marcusevangelium, Seite 386. Wir fügen hinzu:

1⁰ In dem Umfang von Vers 1—5. 9 ist das Gleichniss vollständig und gut abgerundet: auch der Sohn des Hauses ist in der Anlage des Gleichnisses nicht vorgesehen. Indem er als der einzige Sohn eingeführt wird, erscheint die Figur im engsten Zusammenhang mit dem Gedanken an die Erbschaft; die Vermuthung, dass „die Urrelation" über seine Sendung etwas anderes ausgesagt habe, ohnehin haltlos, wird dadurch unhaltbar. Diese Sendung hat die spätere Christenheit in das Bild aufnehmen müssen, weil für sie Jesus der letzte, bedeutendste Gesandte und erst durch seine Verwerfung das Schicksal des jüdischen Staats entschieden war. Zudem vergleiche man Hebr. 1, 1. 2.

2⁰ Die Beschreibung des Weinbergs Marc. 12, 1 setzt freilich den griechischen Text von Jesaja 5, 2 voraus (vergl. besonders *περιέθηκεν φραγμόν*), doch ist auch schon das Bild an sich von da entlehnt, ebenso der Gedanke, dass von ihm Früchte zu erwarten seien, aus Vs. 4; darum ist von vornherein wahrscheinlich, dass der Weinberg auch gemäss Jes. 5, 7 das Haus Israel darstellen soll, und nicht, wie Matth. 21, 43 will, das Reich Gottes.

3⁰ Demnach sind auch nicht die alten Pächter das jüdische Volk, die künftigen die Heiden, wie Matth. 21, 43 zu verstehen giebt und Weiss behauptet, sondern jene sind die Volksobern; mit den neuen Pächtern ist nur unbestimmt auf andere Pächter hingewiesen, die den Absichten Gottes besser entsprechen.

4⁰ Es war also in dem ursprünglichen Gleichniss von dem Tod Jesu keine Rede; auf die Heidenmission ist auch in der erweiterten Form nicht Bezug genommen. Den Volksobern wird auch nicht vorgeworfen, dass eben sie viele Propheten getödtet haben, sondern es wird ihnen im Gleichniss der Spiegel vorgehalten: so ergeht's euch, wenn ihr durch euer Verhalten die Abweisung und Ermordung so mancher Boten Gottes bestätigt, die Politik eines Ahab (1 Kön. 18, 4; 19, 10. 14), eines Manasse (2 Kön. 21, 10. 16), eines Jojaqim (Jer. 26, 20—23), eines Herodes u. s. w. fortsetzt.

5⁰ Gesetzt, Matthäus gäbe die älteste griechische Bearbeitung des Gleichnisses vollständig, in der also der Weinberg für „das Gottes-

geworden. — Aber ihr Hass wird ohnehin schon gegen ihn entbrannt sein. Wir erörterten bereits, wie die prophetische Predigt es mit den Opfern hielt und mit dem Cultus überhaupt. Wenn nun Jesus immer mehr erfuhr und immer bitterer empfand, dass diese Regenten dem widerstrebten, was nach seiner innigsten Ueberzeugung Gottes eigener Wille war; sah, wie sie über dem Altar und allem Ceremoniell ihre theuerste Pflicht verabsäumten, muss er dann nicht auch das prophetische Urtheil über die Opfer und Feste sich angeeignet haben? Und wenn er nun davon nicht schwieg, sondern öffentlich an das jesajanische Gotteswort erinnerte:

Ich mag nicht Frevel und Festversammlung:

Eure Neumonden und eure Feste hasst meine Seele —

wenn er, durch die Antworten der Priester entrüstet und gereizt, am Ende auch die durch ihre Vermittlung geopferten Gaben als solche bezeichnete, die — weil von sündigen Händen dargebracht — den Zorn Gottes nicht versöhnen könnten, sondern ihn vielmehr herausforderten,[1] so stellte das nicht nur für sie eine Beleidigung dar, sondern mussten sie davon auch den verderblichsten Rückschlag auf die Gesinnung des Volks befürchten, dessen Eifer zu opfern und die Tempelsteuern zu entrichten ohnehin manchmal des Stachels bedurfte. Von den Einkünften des Tempels bezogen die Priester ihr reichlich bemessenes Theil,[2] die Priesterämter aber waren nahezu erblich in den Familien der sadducäischen Regenten, sodass der Tempelschatz die materielle Grundlage ihres vornehmen Standes ausmachte: wie begreiflich

reich" genommen wäre, nämlich für das Heilsgut, welches von den Juden, weil sie die Propheten und den eingeborenen Sohn Gottes verworfen hatten, auf das Christen„volk" überging, so würde Marcus die Matth. 21, 41 und 43 aufbewahrten Worte des Bearbeiters mit Recht wieder gestrichen haben, wahrscheinlich weil ihm überliefert war, wie Jesus mit dem Gleichniss von den treulosen Pächtern den Volksobern die Wahrheit gesagt habe.

6° Sollte endlich die bei Matthäus vorliegende Form überhaupt die älteste sein, so wäre das Gleichniss ganz für griechischen und heidenchristlichen Ursprungs zu halten und anzunehmen, dass Marcus es nur umgedeutet habe um es als ein wirksames Moment in der Geschichte Jesu zu verwerthen.

[1] Vergl. Jes. 1, 10—20; Jerem. 6, 19. 20.

[2] Man sehe Schürer a. O. II, Seite 191 ff.

denn, dass diese Hierarchen darauf sannen, den Propheten aus Nazaret unschädlich zu machen!

Die Entscheidung

Sie würden es versucht haben, auch wenn niemand ihn für den Messias gehalten hätte; doch würde ihnen dann schwerlich gelungen sein, sich seiner ganz zu entledigen. Sie hatten nicht das Recht behalten, einen hinzurichten; auch aus andern Gründen empfahl es sich, den Arm der römischen Obmacht gegen ihn in Anspruch zu nehmen. Waren sie es, die Jesus bestraften, und erging das Gerücht, dass sie ihn in Gewahrsam hielten, oder gar auf irgend eine Weise ihn aus dem Wege geräumt hätten, — so konnte der Anhang, den er immer noch, besonders unter den galiläischen Festpilgern, hatte,[1] äusserst gefährlich werden. Erhob sich ein Aufruhr gegen sie und mussten die Römer einschreiten, so war sehr leicht die Folge, dass ihnen die Verwaltung aus den Händen, ja nicht ausgeschlossen, dass dem Volke der nationale Cultus genommen wurde: das durfte um keinen Preis aufs Spiel gesetzt werden. Man gedachte nun, Jesus vor den Procurator zu führen. Der Gedanke entsprang daraus, dass die Rede ging, er wolle der Messias sein: war es an dem, so musste der Statthalter des Kaisers ihn richten. Pilatus war sonst nicht der Mann, den die Juden gern um etwas angingen; in diesem Falle überwog jedoch der augenscheinliche Vortheil. Liess er sich dazu her, den Nazarener zu tödten, so war dieser beseitigt und hatten die Obern sich an ihm gerächt, ohne dass das Volk behaupten konnte, dass *sie* sich an ihm vergriffen hätten; gab es eine Entrüstung, so traf der Zorn nur den Heiden. Nach diesen Erwägungen haben sie die Angelegenheit mit grosser Klugheit ganz im Stillen und so schleunig erledigt, dass am Tage der Kreuzigung wahrscheinlich niemand in Jerusalem ausser ihnen selbst und ihren Knechten wusste, auf welche Weise Jesus den Römern in die Hände gefallen war.

[1] Marc. 11, 18; 12, 37; 14, 2.

Freilich, etwas musste gewagt werden. Die Obern mochten Jesus nicht sogleich als einen gefährlichen Demagogen bei dem Statthalter angeben. Derselbe würde wahrscheinlich an hellem Tage mit seinen Soldaten die Galiläer angreifen wollen, wie er es schon einmal an der Opferstätte selbst gethan hatte.[1] Das konnten die jüdischen Regenten natürlich nicht wünschen. Wenn sie aber auch im Stande gewesen wären, den Pilatus zu bewegen, Jesus bei einer günstigen Gelegenheit allein gefangen nehmen zu lassen, so würden sie sich der unliebsamsten Begegnung seinerseits ausgesetzt haben für den Fall, dass es hernach nicht gelungen wäre, ihm das Majestätsverbrechen nachzuweisen. Mit Spott, mit Beschimpfung, mit unerwünschten Massnahmen würde Pontius Pilatus ihnen heimgezahlt haben, dass sie gegen einen harmlosen Schwärmer oder gar nur gegen einen persönlichen Feind sich der kaiserlichen Justiz hätten bedienen wollen. Darum war es unumgänglich, dass sie selbst Jesus verhaften liessen und ihn erst verhörten, um sich zu vergewissern, ob es möglich sein würde, ihn zu überführen. Nur in diesem Fall durften sie ihn vor den Procurator stellen; entsprach das Ergebniss ihrer Erwartung nicht, so hatten sie die Wahl, entweder ihn wieder los zu lassen, oder ihn gefangen zu halten; immerhin konnten sie auch den Versuch machen, ihn durch Züchtigung und Drohungen einzuschüchtern oder anderweit mit ihm fertig zu werden.

Indem sie also ganz geräuschlos vorzugehen wünschten, kam ihnen sehr gelegen, dass einer von den Jüngern Jesu, der dessen Nachtquartiere kannte, sich bereit erklärte, einen Haufen Häscher in der Nacht auf seine Spur zu führen. — Wie der Judas zum Verräther geworden, ist in der Gemeinde Jesu nicht bekannt gewesen; zur Vermuthung bietet einen Anhalt der Umstand, dass der Mann nicht gleich den andern Jüngern ein Galiläer, sondern aus Judäa war. Er wird sich Jesus erst auf dem Wege nach Jerusalem oder noch später angeschlossen haben, verführt durch die messianische Hoffnung, die in der Gefolgschaft Jesu laut wurde. Vielleicht wegen seines Eifers, vielleicht wegen sonstiger einnehmender Eigenschaften, vielleicht auch weil er auf judäischer Erde der erste war, der

[1] Luk. 13, 1.

es wünschte, hatte Jesus ihn in den Kreis, mit dem er auch des Nachts zusammenblieb, aufgenommen. So war er nur kurze Zeit um Jesus gewesen, und gerade in den unruhigen jerusalemischen Tagen, wo der Meister kaum Gelegenheit hatte, sich mit ihm besonders abzugeben und ihn recht kennen zu lernen. Andernfalls würde Jesus den Verräther nicht bei sich geduldet haben. Seinerseits konnte der Judäer, eben weil er ein Neuling in der Umgebung Jesu war, aus einem Nachfolger zu dessen Gegner werden, als sowohl die Begegnung, welche Jesus von Seiten der jüdischen Grossen zu Theil wurde, wie dessen eigenes Verhalten ihn völlig enttäuschte. Er hatte die galiläische Zeit nicht mitgemacht: daher war ihm Jesus nichts als der künftige Herrscher auf dem Thron des Gottesreichs, und knüpfte ihn an Jesus nichts als die Erwartung, mit ihm und durch ihn zu Macht und Ansehen zu gelangen. Ehrgeizige heissblütige Naturen werden durch Enttäuschungen erzürnt; haben sie sich öffentlich einem Führer angeschlossen, dessen Misserfolg sie vor aller Welt als Bethörte hinstellt und sie dem Spott ihrer Bekannten aussetzt, so verwandelt sich der Aerger über den eigenen Irrthum in Erbitterung gegen den Führer, dessen einzige Schuld oft nur darin besteht, dass er auch selber unerfüllte Hoffnungen gehegt hat. — Es versteht sich übrigens, dass Judas sich in kurzem öffentlich von Jesus getrennt haben würde, wenn er nicht zum Verräther geworden wäre. Er kann sich dazu erboten haben, weil er die Absicht der Obern errathen hatte. Er kann aber auch schon in der ersten Zeit der innern Entfremdung sich gegen Andere abfällig über den Meister geäussert, dadurch die Feinde aufmerksam gemacht haben, und von diesen veranlasst worden sein, noch eine Weile als Spion in seiner Stellung zu verharren.

Wie dem sei, zuletzt hat Judas eine Schaar bewaffneter Diener an den Oelberg geleitet und auf jenem Grundstück den Gesuchten angetroffen. Durch ihn wusste man, dass zwölf bis zwanzig handfeste Leute, die man zur Nachtzeit trotz den Römern getrost mit Schwertern bewaffnen konnte, zu der Expedition ausreichen würden. Durch sein listiges Auftreten gelang es auch, den Meister festzunehmen bevor die Jünger klar erkannten, was im Werke war. Doch hat einer von den am nächsten dabei stehenden, der ein Schwert führte, nach dem

Knecht, der Jesus ergriffen oder den Befehl gegeben hatte, geschlagen, und ihm ein Ohr vom Kopf getrennt. Sogleich fiel nun der ganze Haufe, mit Ausnahme der paar Mann, die den Gefangenen hielten, über die Jünger her und trieb sie in die Flucht. In der Dunkelheit und bei dem Schrecken muss diesen die Uebermacht noch grösser erschienen sein, als sie wirklich war; ohnehin sollen sie zusammen über nur zwei Schwerter verfügt haben.[1] Jesus selbst anlangend ist wahrscheinlich, dass er sich nicht heftig gegen die Gefangennehmung gesträubt, nicht geschrieen hat: die würdigste Haltung entspräche seinem Charakter, und schon die Zeugen dieser Scene dürften ihn mit dem Gottesknecht verglichen haben, der still, wie ein Lamm das vor seinem Scheerer verstummt, alles über sich ergehen liess.

Wir dürfen wohl annehmen, dass die Entwickelung der Dinge in Jerusalem ihn selbst kaum weniger als den Judas, wenn auch in ganz anderem Sinn, enttäuscht hatte. Er war auf Widerstand gestossen, — das hatte ihn nicht befremdet; aber Gott liess seine Gegner doch recht lange gewähren, vergeblich hatte er bis jetzt auf das Zeichen gewartet, welches ihn gegen sie ins Recht setzen würde. An seiner frommen Ueberzeugung irre werden konnte er zwar nicht; wohl aber muss ihm hin und wieder zweifelhaft geworden sein, ob die gute Sache schon jetzt und durch ihn selbst zum Sieg gelangen werde. Man verfolgte ihn in Jerusalem: er war nicht der erste Prophet, der dort verfolgt wurde. Priester des wahren Gottes bekundeten einen tödtlichen Hass gegen seine Person; wenn sie nur gewagt hätten, würden sie ihn gesteinigt haben: war nicht ehedem schon viel Prophetenblut in dieser Stadt geflossen? Er hatte wohl bemerkt, dass sie ihm nachstellten, weshalb er sich seit einiger Zeit des Nachts am Oelberg verborgen hielt, — wie lange sollte das noch dauern? Konnte sein Aufenthalt nicht entdeckt oder verrathen werden? Wer stand ihm Bürge, dass nicht schon der Mörder gegen ihn gedungen und auf seiner Spur war? Ging ihm keiner nach? Lauerte ihm keiner auf? Gott hatte den Täufer inmitten der treuen Ausübung seines Berufes preisgegeben: vielleicht sollte auch er den Tag des Herrn nicht sehn, es sei denn bei der Auferstehung

[1] Luk. 22, 36. 38.

aller Todten. Bei dem Gedanken trübte sich seine Stimmung: das Werk war ja wohl Gott befohlen, Zeit und Stunde war in Gottes Hand, — aber nach der hochgespannten Erwartung war es doch schwer, dahin zu müssen ohne das Heil geschaut zu haben. Von solchen Gedanken erfüllt hatte Jesus, laut paulinischer Ueberlieferung [1], gerade bei seinem letzten Nachtmahl, als er nach seiner Gewohnheit das Brot brach, auf die gewaltsame Zerstörung seines Lebens angespielt: seinen Jüngern unvergesslich, aber nicht ermuthigend. Jetzt rannten sie, nicht treulos, aber rathlos in die Nacht hinein.

Das Ende

Simon Petrus allein ist dem Haufen, in dessen Mitte Jesus abgeführt wurde, in behutsamer Entfernung gefolgt. Er beobachtete, wie derselbe in einem Hofthore verschwand, und hat sich ein Herz gefasst, ebenfalls in den Hof einzutreten. So konnte er später bezeugen, dass Jesus in „das Haus des Hohenpriesters" gebracht worden war. Doch hat er nicht mehr gesehn, was weiter geschah, obgleich seine Absicht war, in dem Hofe zu warten bis Jesus wieder hervorkommen würde, und er sich zu dem Behufe unter den Knechten am Feuer niedergelassen hatte. Denn als er hier in Verdacht genommen wurde, ein Anhänger Jesu zu sein, überkam ihn eine solche Furcht, dass er jede Gemeinschaft mit „dem Menschen" abläugnete und sich sobald als möglich auf- und davonmachte. Es war „um den Hahnenschrei" als dies geschah.

Höchst wahrscheinlich hat bei dem Hohenpriester eine Zusammenkunft von Mitgliedern des Synedriums stattgefunden. Ein Verhör des Gefangenen und eine Berathung führten zu dem Entschluss, Jesus an den Procurator auszuliefern. Man hatte sich überzeugt, dass es möglich sei, ihn des Hochverraths zu überführen, — nämlich in irgend einer Weise. Wir können uns einen edlen Charakter denken, der, nachdem er schon bereit gewesen allem zu entsagen, in dem Moment, da sein Inneres

[1] Vergl. oben Seite 294 ff. und den Vorbehalt auf Seite 296 Anm., bezüglich der Echtheit des Capitels 1 Cor. 11.

sich gegen eine empörende Behandlung aufbäumt, den festen Glauben gewinnt, dass Gott ihn doch noch glänzend rechtfertigen werde. Nicht der schlechteste Glaube ist Reaction gegen ein ungerechtes Schicksal. Durch solche Reaction kann Jesus in der tiefsten Erniedrigung zum ersten Male sich mit voller Ueberzeugung für den Gesalbten Gottes bekannt haben. Die Inschrift am Kreuz lässt vermuthen, dass er vor dem Procurator es gethan. Jedoch hat er vielleicht auch nur nicht abläugnen wollen, dass es ihm um die Anbahnung der messianischen Zukunft zu thun gewesen sei; dann konnten es ein paar falsche Ankläger schon fertig bringen, den Pilatus zu überzeugen, dass Jesus für sich selbst die Königskrone begehrt habe.

Nach Tagesanbruch kam Jesus vor den Römer. Die Hierarchen erreichten ihren Zweck: der kaiserliche Statthalter machte mit dem vorgeblichen Judenkönig kurzen Process und verdammte ihn zur Kreuzigung.

Noch im Laufe des Vormittags sollte die Strafe vollstreckt werden. Ein Menschenalter oder länger nachher fanden sich in der christlichen Gemeinde, wahrscheinlich zu Rom, ein paar Brüder, die bezeugten, dass ihr Vater, ein Kyrenäer namens Simon, damals in Jerusalem gewesen und Jesus auf seinem Todesgange begegnet sei. Er habe sich eben von aussen her in die Stadt begeben wollen, als die Soldaten ihn griffen und ihm das Kreuz, welches Jesus selbst nicht mehr zu tragen vermochte, auflegten.

Um Mittag lief das Gerücht durch die Stadt, dass die Römer den Propheten Jesus auf dem Golgotha gekreuzigt hätten. Daraufhin begaben sich drei Jüngerinnen, deren Namen die christliche Ueberlieferung bewahrt hat, vors Thor und stellten sich an einen Ort, wo sie das Kreuz zwar nur von weitem, aber doch gut sehn konnten. Ist es wahr, dass mit Jesus zwei andere Männer gekreuzigt waren, so müssen sie so weit an den Hügel herangekommen sein, dass sie in einem von den dreien die Gestalt ihres Herrn erkennen konnten. Ob sie noch eine leise Hoffnung gehegt haben, dass ein Wunder vom Himmel geschehen möchte, um mit einem Schlage alles zu ändern und den Meister anstatt am Kreuze in einem Himmelslicht als den Messias erscheinen zu lassen, — wer darf es behaupten? wer es in Abrede stellen? Wie dem sei, schon um die neunte

Stunde, drei Uhr nach Mittag, bemerkten sie, wie Jesus mit einem lauten Schrei verschied.

Was sollten sie länger verweilen: der Meister war todt. Gesetzt, der Wunsch, ihm ein ehrliches Begräbniss zu verschaffen, wäre ihnen gekommen, so würden sie sich doch gesagt haben, dass ihnen die Mittel fehlten, den römischen Machthaber zur Auslieferung des Leichnams zu vermögen. Sie wandten sich und kamen wieder in ihr Quartier. Ohne Zweifel haben sie sich jetzt sobald wie möglich nach der Heimath auf den Weg gemacht: noch vor Anbruch des Sabbats können sie die heilige Stadt, die für sie eine Stadt des Schreckens geworden war, verlassen haben.

Wir wissen nicht ob die Frauen allein oder in Begleitung etwa des Petrus nach Galiläa zurückgewandert sind. Möglich wäre schon, dass eben dieser Jünger aus dem Haus des Hohenpriesters sich zu ihnen begeben und sie von dem Begebniss der Nacht unterrichtet hätte. Aber er hat sich doch nicht über Tag in der Stadt oder bei dem Golgotha zu zeigen gewagt: die Frauen konnten das natürlich thun, da sie hinter dem Schleier ihrer orientalischen Tracht kein Erkanntwerden zu befürchten hatten.

Ferner wissen wir nicht, ob die bei der Oelkelter in die Flucht gegangenen Männer schon in derselben Gegend wieder zusammengekommen sind. Vermuthen darf man, dass wenigstens etliche von ihnen, vielleicht die meisten, sich am Tage der Kreuzigung noch in der Umgebung von Jerusalem aufgehalten haben: es war ja möglich, dass Jesus wieder freikam, und nicht jeder läuft im ersten Schrecken gleich vom Oelberg bis nach Galiläa. Gewiss ist jedoch, dass keiner von der männlichen Jüngerschaft Jesus am Kreuz gesehen hat: die vergleichende Kritik der Evangelien hat uns gelehrt, dass die Nachricht in denselben über den Tod Jesu von den Frauen herrührt; dadurch steht jenes fest.

Erst viel später, als in Jerusalem die Gemeinde gegründet war und sich ausbreitete, ist den hier an der Spitze stehenden Aposteln zu Ohren gekommen, dass ein unbekannter Verehrer Jesu den Leichnam des Meisters begraben hatte. Durch einen glücklichen Zufall hat die Geschichte zuletzt auch noch dessen Namen erfahren.

IV

Die Auferstehung des Glaubens

Wie ist zu erklären, dass die Jünger, nachdem sie bei der Gefangennehmung Jesu davongeflohen waren, in den Gemüthszustand geriethen, in welchem Visionen möglich waren, die ihnen ihren Meister als einen über den Tod und alle feindlichen Anschläge erhabenen Herrn vor Augen stellten?

Die Antwort würde leichter sein, wenn wir annehmen dürften, dass die Erscheinungen bereits angefangen hatten, bevor die sichere Nachricht von dem Sterben Jesu am Kreuz die Jünger erreichte. Bei dieser Annahme brauchte man nur vorauszusetzen, dass sie in den letzten Tagen zu Jerusalem stündlich erwartet hätten, ihn als den Messias vor der Welt geoffenbart zu sehn mit den verheissenen Wunderzeichen „wie der Blitz hervorbricht im Osten und leuchtet bis nach Westen“. Dann liesse sich schon hören, dass, nachdem die Flüchtlinge sich von dem ersten Schrecken erholt, bei etlichen von ihnen, wenigstens bei Simon Petrus, der Gedanke erwacht und mächtig geworden wäre, dass Gott einen Edlen und Frommen wie Jesus nicht fallen lassen, nicht dem Tod preisgeben könne, woraus die Erwartung sich ergeben hätte, dass ihn Gott seinen Feinden entreissen, ihn im letzten Moment auf einmal über ihren Häuptern in der messianischen Glorie würde erscheinen lassen. Diese Vorstellung und diese Hoffnung und die Aufregung bei dem Gedanken, dass dies jetzt geschehn müsse, wenn nicht alles aus und vorbei sein sollte, wären wohl geeignet gewesen, den ekstatischen Zustand herbeizuführen, in

welchem Petrus und nach ihm noch manch ein anderer wahrhaftig glaubte, Jesus als den Herrn der Herrlichkeit am Himmel zu erblicken.[1] Wenn dann erst der Glaube sich gefestigt hatte, dass er dort bereit stehe, um alsbald zur Aufrichtung des Reichs herabzukommen, dass er, wie einstens der Elias, nicht gestorben, sondern in die Nähe Gottes entrückt sei, und nur der von Gott bestimmten Stunde harre, so konnte späterhin die Nachricht von seinem Tode und selbst die von seinem Begräbniss den nicht mehr ins Wanken bringen: die Gläubigen würden solche Nachrichten, da sie die Wahrheit derselben nicht läugnen konnten, ohne langes Bedenken durch die Vorstellung einer schon am dritten Tag, sobald als möglich, erfolgten Auferweckung und Aufnahme in den Himmel überboten haben.

Der Annahme steht jedoch entgegen die Tradition, welche bezeugt, dass die Jünger nach Galiläa und daselbst jeder seines Wegs gegangen waren, ehe sie wieder gläubig wurden. Dadurch wird sehr unwahrscheinlich, dass der Ausgang Jesu auf dem Golgotha ihnen nicht schon vorher bekannt gewesen wäre. Wenn sie aber einmal davon unterrichtet waren, wussten, dass Jesus den Tod erlitten hatte, konnten sie ohne weiteres nicht mehr an seinen messianischen Beruf glauben.

[1] Für die Beschaffenheit der Erscheinungen Jesu ist nicht das Erinnerungsbild massgeblich gewesen, sondern die Vorstellung, mit welcher diejenigen sich trugen, die entweder seine messianische Glorification erwarteten oder ihn an die Rechte Gottes erhöht glaubten. — Bei Visionen wird die erscheinende Persönlichkeit regelmässig in dem Zustand oder bei der Handlung wahrgenommen, wie sie ihren Verehrern am lebhaftesten und gloriosesten vor der Seele steht. Dem wilden Abdallah erscheint im Traum der Prophet Elias in seiner Furchtbarkeit auf dem Berge, Savonarola den Nonnen als Spender der Communion; die Camisarden sahen ihre gefallenen Capitäne in voller Waffenrüstung im Felde, ihre Märtyrer in den Flammen des Scheiterhaufens. Man bedenke, dass den Camisarden und andern Christen der Märtyrertod für den ruhmreichsten Moment des Lebens galt, den Jüngern aber der Tod Jesu nur für das unglückselige Ende seiner Laufbahn. — Vergl. Le Théâtre sacré des Cévennes von Misson, Londres 1707; speciell das Zeugniss des Jacob du-Bois auf S. 51 f. der deutschen Ausgabe („Heiliger Schau-Platz der Landschafft Cevennes u. s. w., Franckfurt, Zu finden in Leipzig bei Gottfried Rothen, Buchdruckern, 1712"). Er nennt funfzehn Personen, die er zu verschiedenen Gelegenheiten in der oben angegebenen Weise „gesehn" habe.

Der Tod Jesu bedeutete das Fehlschlagen eines Unternehmens, mit welchem der Glaube, dass er der Messias sei, eng verknüpft war, ja, auf welchem dieser Glaube überhaupt beruhte. Jesus war nach Jerusalem gegangen um etwas Grosses daselbst zur Entscheidung zu bringen. Des messianischen Berufes war er wohl nicht sicher gewesen, im Bewusstsein aber einer ihm von Gott gestellten Aufgabe war er mit Rede und That aufgetreten wie einer, der auch den Vornehmsten des Landes gegenüber mit Autorität bekleidet ist. Daher seine Jünger erwartet hatten, dass er an die Spitze des Volkes treten und als König ihm das Heil zuwenden würde. Die Nähe der Gottesregierung hatte schon der Täufer verkündigt, — sollte sie jetzt nicht bald anbrechen? Nun denn, durch die Entwickelung der Dinge war diese Hoffnung immer tiefer herabgedrückt worden, endlich die Entscheidung gefallen: die Gegner hatten Recht behalten, Jesus war todt. Von einem Messias, den seine Feinde überwältigen und tödten konnten, der nicht siegen, sondern unterliegen und dann von den Todten auferstehen würde, hatte niemand eine Ahnung: also ist von vornherein nichts sicherer, als dass Jesus die auf ihn gesetzte Hoffnung mit sich in den Tod genommen hatte.

Die Tradition bezeugt es auch. Das älteste Evangelium enthält, wie wir bereits gesehn, die Vorstellung, dass die Flucht der Jünger in der Nacht am Oelberg auf die Zerstreuung der Heerde hinausgelaufen ist: [1] die Evangelien des Johannes und des Petrus sprechen unzweideutig aus, dass sie aus einander gegangen sind, ein Jeder an seinen Ort. [2] Justin, der Märtyrer, bezeugt dasselbe,[3] sogar mit den starken Ausdrücken, dass alle Jünger von Jesus abgefallen seien, ihn verläugnet haben, als er am Kreuze starb. [4] — Wir verstehen das. Wären die Jünger

[1] Marc. 14, 27. Vergl. oben S. 22 f.

[2] Joh. 16, 32. *ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια.* — Ev. Petri: „Wir aber, die zwölf Jünger des Herrn, weinten und trauerten, *καὶ ἕκαστος — ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.*“

[3] Dial. c. Tryph. cap. 53 gegen Ende: *οἱ σὺν αὐτῷ ὄντες μαθηταὶ αὐτοῦ διεσκεδάσθησαν.*

[4] Ibid. cap. 106: „Sie hatten [nach der Auferstehung] Reue über ihren Abfall von ihm, als er gekreuzigt wurde.“ Apol. I, 50: „Nach seiner Kreuzigung fielen auch alle seine Bekannten (*γνώριμοι*) von ihm ab und verläugneten ihn.“

willens gewesen, das Werk Jesu fortzusetzen, so hätten sie beisammen bleiben können: diejenigen, welche mit ihren Gütern Jesus unterstützt hatten,[1] würden ihnen dazu die Mittel geschenkt haben. Da sie aber die Sache verloren gaben, mussten sie wieder dem Broterwerb nachgehn. Solch Bedürfniss trieb den einen hier-, den andern dorthin: jeden an seinen Ort. Blos die Angehörigen desselben Hauses und derselben Ortschaft konnten mit einander im Verkehr bleiben: in Kapernaum zum Beispiel oder in Bethsaida sind der Ueberlieferung zufolge mehrere der Jünger aus dem engsten Kreis zu Haus gewesen.

Wir fragen jetzt noch einmal: Wie kann unter solchen Umständen bei den Jüngern, oder zunächst bei einem von ihnen, der Gemüthszustand sich ergeben haben, in dem es zu Visionen kam, welche die erstorbene Hoffnung neu belebten und den völlig zu Boden geworfenen Glauben an den messianischen Beruf Jesu fester als je wieder aufrichteten?

Im Neuen Testament wird mehr als einmal behauptet, dass die Auferstehung Jesu in den heiligen Schriften geweissagt sei.[2] In der lukanischen Erzählung erkennen die Jünger zu Emmaus den Auferstandenen, nachdem ihnen auf dem Weg dahin gezeigt worden ist, wie laut den Propheten der Messias durch Leiden in seine Herrlichkeit eingehn müsse. So regt der Evangelist selbst die Vermuthung an, dass den Erscheinungen ein Schriftstudium vorhergegangen sei, welches sie auch hervorgerufen haben könnte, indem gewisse Aussagen des Alten Testaments zusammen mit dem Verlangen der Jünger nach Trost und Licht in ihrer traurigen Lage die entsprechenden Gedanken und Vorstellungen erzeugt hätten. Kein Geringerer als David Friedrich Strauss hat diese Ansicht im Laufe seines Lebens mit immer grösserer Entschiedenheit vertreten.[3] Allein, er setzte dazu voraus, dass die Jünger den Glauben an den Messias gar nicht aufgegeben, dass sie dabei hätten beharren wollen, und die Schriften zu durchforschen anfingen in der Absicht, darin Gründe zu finden, welche ihren Entschluss recht-

[1] Luk. 8, 3.

[2] Luk. 24, 26. 46. Joh. 20, 9. Act. 2, 27. 34. Hebr. 2, 5—9.

[3] Schwankend im Leben Jesu f. d. d. V. Seite 305 f. vergl. 315 f. — Entschieden in Der alte und der neue Glaube, Leipzig 1872, § 27.

fertigen würden. Uns jedoch steht fest, dass sie durch die Ereignisse überzeugt gewesen sein müssen, sich mit dem Messiasglauben gründlich getäuscht zu haben, ihnen also gar nicht einfallen konnte, darüber noch eine Aufklärung in der heiligen Schrift zu suchen. SCHOLTEN meinte dieses Suchen als eine natürliche Folge des Eindrucks erklären zu können, den Jesus zeitlebens durch seine Persönlichkeit auf die Jünger gemacht habe: der Eindruck sei so mächtig gewesen, dass er der darniederliegenden Ueberzeugung wieder aufgeholfen habe. Darauf habe sich das Uebrige von selbst ergeben. Wie sollte der Messias im Hades geblieben sein, nachdem Henoch, Moses und Elias nicht einmal hineingelangt waren? Kein Zweifel, dass er wie sie in die Herrlichkeit aufgenommen sei.[1] — Hiergegen lässt sich noch folgendes anführen: Die Jünger Jesu haben für seine ideale Grösse nicht mehr Verständniss gehabt als das übrige Volk;[2] in anderem Sinne aber ist er gar nicht sonderlich gross erschienen: die Menge hat ihn nicht in dem Masse angestaunt wie den Täufer, seinen Gegnern hat er wenig imponiert; was derartiges in den Evangelien erzählt wird, z. B. dass Schergen nicht Hand an ihn zu legen wagten, dass eine römische Cohorte vor ihm zu Boden gestürzt sei, ist angesichts der Züge, welche die Unscheinbarkeit seiner Person und ihre Geringschätzung durch die Feinde bekunden, nicht glaubwürdig. Der Eindruck, dass Jesus trotz allem der Messias sei, kann also nach seiner öffentlichen Niederlage nicht vorhanden gewesen sein.

Einstimmig setzt die altchristliche Tradition den Glauben an die Auferstehung Jesu in den Anfang seiner Gemeinde; so lange dies gelten soll,[3] müssen wir annehmen, dass die Erscheinungen im Bewusstsein der Jünger thatsächlich und nicht lange nach dem Tode Jesu stattgefunden haben. Ueber die psychologische Anbahnung dieser Erscheinungen fehlen glaubwürdige

[1] Het Evangelie naar Johannes, Seite 344 f.
[2] Marc. 8, 17 f. 33; 9, 19; 10, 28. 37 ff. u. s. w.
[3] Es ist neuerdings von LOMAN in Abrede gestellt worden: Gids 1888, II, Seite 86 ff.

Nachrichten. Jesus hat nicht seinen Tod, geschweige seine Auferstehung prophezeit; kein Gerücht von dem Verschwinden seines Leichnams hat die Jünger in Aufregung versetzt. Furcht hat allerdings zuerst ihr Inneres erfüllt, worauf Trauer oder Aerger oder Zorn gefolgt sein mag; aus welcher neuen, jene ersten Gefühle ablösenden oder sich ihnen zugesellenden Empfindung dann die Visionen, diese Zeichen einer neuen Hoffnung, hervorgegangen sind, — darüber schweigt die Geschichte. Wir erfahren nichts von den Gedanken, mit denen Simon Petrus, als er wieder in der Heimath angelangt war, sich getragen hat; auch nicht, wie in weiteren Kreisen den Erscheinungen vorgearbeitet worden ist. Es hat eben sämmtlichen Betheiligten der wissenschaftliche Sinn gefehlt, welcher den psychischen und psychopathischen Ursachen solcher Vorkommnisse nachspürt.

Die wissenschaftliche Conjectur, auf die wir somit angewiesen sind, wird nach unserem Ermessen immer von einem starken Eindruck, den Jesus hinterlassen, ausgehn, sodann auch anerkennen müssen, dass der Inhalt des neuen Glaubens an ihn als den einstweilen in den Himmel erhöhten Messias, also auch der entsprechende Charakter der Visionen, unter dem Einfluss jenes Schriftworts zu Stande gekommen sei, mit welchem Gott den Fürsten Israels auffordert, an seiner Rechten Platz zu nehmen, während er ihm seine Feinde unterwerfen werde. Es fragt sich gleichwohl, welcher Art jener Eindruck gewesen, wie er gewirkt, und durch welche Vermittlung dieser Einfluss sich hat geltend machen können. Wir werden uns den Hergang der Sache auf eine Weise vorstellen müssen, dass er nicht zu sehr vom Zufall abhängig erscheint und möglichst direct zu dem Modus der Visionen führt, welcher durch die paulinische Ueberlieferung und den Glauben an die Erhöhung Jesu in den Himmel indiciert ist. Nur unter dieser Bedingung lassen nach der ersten die weiteren Erscheinungen sich ohne Schwierigkeit erklären. Indem wir uns anschicken, die Hypothese zum Besten zu geben, wie sie uns eben am haltbarsten vorkommt, räumen wir im Voraus ein, dass man sich die Sache ohne Zweifel auch noch anders denken und ausmalen kann. Doch hüte man sich vor der romantischen Manier, welche Anlehnung an die Züge der evangelischen Geschichte sucht, deren späteren Ursprung wir

ja erkannt haben und die fast in allen Stücken auf Voraussetzungen beruhen, die gleich nach dem Tode Jesu nicht vorhanden waren. So kann Jesus nicht beim Brotbrechen erschienen sein, bevor die Jünger sich wieder gesammelt hatten und wieder an ihn glaubten; die Visionäre können nicht an seiner Identität, sondern nur daran gezweifelt haben, ob sie ihn gesehen oder nichts gesehen hatten u. s. w.

Hypothese

Als Jesus den Tod erlitten hatte, war zunächst gar nicht daran zu denken, dass er trotzdem der Messias sei; thöricht wäre, zu meinen, dass die Jünger die Schriften in der Absicht zur Hand genommen hätten, darin Gründe zu suchen für eine Behauptung, die ihnen ganz fern gelegen haben muss. Wohl aber dürfen wir annehmen, dass wenigstens einer oder zwei von ihnen des Lehrers, der ihnen so viel gewesen war, trotz der furchtbaren Enttäuschung, die sein Ende ihren Hoffnungen bereitet hatte, immer noch mit Liebe gedachten. Dabei wird in der ersten Zeit seinem Andenken sogar zu gute gekommen sein, wenn sie sich darauf besannen, dass er selbst niemals bestimmt und offen sich für den Messias erklärt hatte. Kam ihnen jetzt zu Ohren, welche Inschrift das Kreuz getragen, dass also Pilatus ihn als Judenkönig hatte kreuzigen lassen, so mögen sie bei einigem Nachdenken wohl Reue empfunden haben, dass sie mit geholfen hatten, das Gerücht, er sei der König, zu verbreiten; ja, dann konnten sie auch schon den Gedanken fassen, dass er das Opfer eines Missverständnisses und einer falschen Anklage geworden, dass er unschuldig gestorben sei: gestorben, gleich dem Täufer, in der Ausübung seines Berufes, vor Anbruch der grossen Zeit, auf welche vorzubereiten seine Aufgabe gewesen war. Wie nach dem Tode des Johannes die Opposition der Schriftgelehrten gegen dessen Predigt die Masse des Volks nicht hinderte, ihn fort und fort für einen grossen Propheten zu halten, so können jetzt auch diese Jünger Jesu, nachdem ihr Meister durch die Hand der Heiden getödtet worden, ihn immer noch für einen guten Lehrer gehalten haben.

Nun ist ferner zu bedenken, dass gewiss nicht alle, die seine Schüler gewesen, und am wenigsten gerade die, welche ihm noch jetzt ein liebevolles Andenken widmeten, sich dazu verstanden haben, das unter seiner Leitung angefangene Schriftstudium und den bereits in Aussicht genommenen Lehrerberuf gänzlich aufzugeben. Simon Petrus und etwa der Sohn des Zebedäus, der neben ihm nachmals für eine Säule der Gemeinde galt,[1] entschlossen sich, an ihrer durch den Zug nach Jerusalem unterbrochenen Ausbildung weiter zu arbeiten. Ihr Tagewerk war nicht gleich dem eines modernen Fabrikarbeiters, das von früh bis spät den ganzen Mann in Anspruch nimmt: es liess Zeit zum Lesen und Erwägen der ihnen meist schon geläufigen Texte. Indem sie sich damit beschäftigten, blieb eben dadurch die Erinnerung an ihren ehemaligen Lehrer, wohl den einzigen, den sie gehabt hatten,[2] beständig in ihrer Seele, während zugleich die galiläische Umgebung jeden Tag das Andenken auffrischte, wie er hier als Prediger aufgetreten, von allem Volk gefeiert worden, und bei seinen Erfolgen auch ihnen am schönsten erschienen war.

Ohne allzuviel Gewicht darauf zu legen, darf hier immerhin als ein günstiger Umstand in Betracht gezogen werden, dass diese Jünger ihren Meister nicht am Marterholz und nicht im Tode gesehen; ferner darauf, dass sie den Schauplatz seiner Widerwärtigkeiten verlassen hatten und jetzt wieder in der Heimath verkehrten, wo nicht der sorgenvolle und bekümmerte Zug im Angesicht des zurückgewiesenen Propheten, sondern die hohe zuversichtliche Miene, mit welcher er sie aufgefordert hatte, nach Jerusalem zu ziehn, den Endpunkt aller Erinnerungen bildete. Auf galiläischer Erde war es möglich, dass die letzten in der Fremde zugebrachten Tage bald nicht mehr mit bleierner Schwere die Stimmung niederdrückten, und dass in der schönsten Jahreszeit[3] den Jüngern manchmal so zu Muthe war, als läge jene kurze böse Zeit hinter ihnen, wie ein schwerer Traum.

[1] Gal. 2, 9.

[2] Laut Joh. 1, 35—41 wären sie freilich vorher Schüler des Täufers gewesen.

[3] März und April. Beschreibung der galiläischen Landschaft, wie sie ehedem um diese Jahreszeit gewesen, bei Renan, *Les Apôtres*, pag. 30, und *Vie de Jésus*, pag. 67 s.

Aber nur die Liebe und die stille Verehrung, die sie immer noch für Jesus hegten, kann sein Andenken geschützt haben vor dem ungünstigen Licht, in welches sonst gar mancher Ausspruch in der Schrift den Gekreuzigten gesetzt hätte. Heisst es da nicht, dass auf einem Gehenkten der Fluch Gottes ruhe?[1] Ist da nicht von dem Menschen ausgesagt, dass er an Hoheit und Ehre nur um ein Geringes hinter einem Gott oder den Engeln zurückstehe?[2] Wie anders als durch Sünde konnte der, welcher sein Leben unter schmachvoller Marter ausgehaucht hatte, dies herrliche Schicksal verscherzt haben? Da sterben die Frommen alt und lebenssatt, — durfte denn einer, der in den kräftigsten Jahren eines gewaltsamen Todes gestorben war, zu den Frommen gezählt werden?[3] Da wird zwar auch einmal bezeugt, dass die Uebel des Gerechten viele seien, jedoch mit dem Zusatz: aus denen allen führt ihn Jahwe heraus.[4] Mit grosser Zuversicht wird behauptet, dass auf alle Fälle ein Gerechter nicht im Elend sterbe, weder seinen Feinden noch einem feindseligen Schicksal erliege: in der äussersten Noth werde Gott für ihn Auswege haben,[5] ja, wenn schon zum Skelett

[1] Deuteron. 21, 23.

[2] Psalm 8, 6. Der Dichter hat den Himmel, den Mond und die Sterne als Geschöpfe Gottes erwähnt und knüpft daran die Reflexion, wie klein das Menschenkind gegen jene sei: dennoch hat dir, Gott, gefallen, ihn so hoch zu stellen,

— dass du ihn nur wenig entbehren lässt im Vergleich mit *elohim*
und ihn mit Ehre und Hoheit bekränzest!

Der griechische Text hat וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט „du lässt ihn wenig entbehren“ mit *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι* „du hast ihn ein kurzes erniedrigt“ wiedergegeben. Nur nach diesem Text konnte der Verfasser des Hebräerbriefes an einen kurzen Zeitraum denken und die Stelle auf die zeitweilige Erniedrigung Jesu mit der darauf gefolgten Erhöhung beziehen (Hebr. 2, 7. 9). Den Galiläern, die sie nur hebräisch lasen, wäre dieses Missverständniss nicht möglich gewesen. — Unter אלהים hat sowohl das Targum (מלאכיא) als die septuagintische Uebersetzung an dieser Stelle „Engel“ verstanden.

[3] Die Frage gilt mit Bezug auf Exod. 3, 6, wenn man etwa diese Stelle nach Marc. 12, 26. 27 verstehn wollte.

[4] Psalm 34, 20.

[5] Psalm 68, 21

Gott ist uns ein Gott zu Hülfen,
und Jahwe der Herr hat Auswege für den Tod.

dahingeschwunden, dürfe er darauf vertrauen, dass er selbst — nicht erst die, welche ihn überleben — noch erfahren und sehn werde, wie Gott als sein Rächer auftrete.[1] Jesus hatte das nicht erfahren: als ihm nach dem Todesschrei am Kreuz das Haupt auf die Brust fiel, konnte für ausgemacht gelten, dass Gott, der den Menschen genau durchschaut, ihn nicht als einen Frommen erkannt hatte. Da lag hell am Tage, dass er die Zuversicht nicht hätte hegen dürfen, der die heiligen Sänger Worte geliehen hatten, wie diese:

Auch mein Leib wird in Sicherheit wohnen:
Nicht wirst du (Gott!) meine Seele dem Todtenreich preisgeben,
nicht deinem Frommen bescheiden, die Grube zu sehn —[2]

oder:

Ich werde nicht sterben, sondern leben
und erzählen die Werke Jahwe's —

[1] Iob 19, 25—27

Ich weiss, dass mein Rächer (*goël*) existiert,
Und als der Letzte wird er auftreten auf dem Erdboden!
Und nach [dem Verlust] meiner Haut, die man zerschlagen,
Und meines Fleisches baar, werde ich Gott sehn:
Und den werde Ich schauen, mir zum Heile,
Meine Augen werden ihn sehn, und nicht ein Anderer

Die Sehnsucht nach dem Erscheinen dieses Retters giebt sich in dem Nachsatz kund:

Es verzehren sich meine Nieren in meinem Innern.

Die ganz anders lautende Uebersetzung dieser Stelle: „Ich weiss, dass mein Erlöser lebt, und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken" u. s. w. — in vielen christlichen Büchern und Bibeln, besonders nach dem Vorgang des Hieronymus, setzt einen ganz willkürlich veränderten Text voraus, auf den man vielleicht dadurch gerathen ist, dass man, in christlichen Vorstellungen befangen, die Uebersetzung der Septuaginta missverstand. Man sehe Ludwig Hirzel's Commentar zu der Stelle (2. Auflage, durchgesehen von Justus Olshausen, Leipzig 1852, Seite 127 ff.).

[2] Psalm 16, 10. Das hier vorkommende Wort שַׁחַת heisst „Grube", „Gruft". Die Apostelgeschichte hat dafür (Cap. 2, 27. 31) nach der Septuaginta *διαφθορά*, was „Untergang", „Verderbniss", „Fäulniss" bedeutet. Keine von diesen Bedeutungen ist für das hebräische Substantivum שַׁחַת nachzuweisen. Die griechischen Uebersetzer haben es irrthümlich von dem Zeitwort שָׁחַת hergeleitet: es muss von dem Stamm שׁוח, שׁחי gekommen sein. — Das Targum hat richtig לא תמסור זכאך

nämlich: wie Gott mir geholfen hat.[1] Nein, das Alte Testament für sich würde niemals den Glauben an Jesus wieder angefacht haben. Nicht den Glauben an seine messianische Würde: denn hier hiess es, dass in der grossen Zukunft der Tod auf ewig vernichtet, aus dem Gedächtniss der Menschen verschwunden sein sollte,[2] — Jesus aber war gestorben! Nicht einmal den Glauben an seine Unschuld: denn hier war in unzweideutiger Weise die Regel aufgestellt: der Gerechte wird leben, nicht sterben; sterben soll die Seele, welche sündigt; sterben soll auch der Gerechte, der von seiner Gerechtigkeit umkehrt und Unrecht thut: aller seiner Tugenden, die er vorher geübt, wird nicht gedacht werden.[3] Nach dieser Regel war mindestens das letzte Unternehmen Jesu für ein Unrecht zu halten.

Wir haben obigen Nachweis so umständlich geführt, um deutlich ins Licht zu stellen, dass die Liebe, welche über alle Stellen dieser Art hinwegsehn liess, in der That eine grosse gewesen sein muss.[4] Diese Liebe wird dann auch nicht ohne positive Wirkung geblieben sein.

Wir meinen zwar nicht, dass schon der bekannte Psalm „Wo Brüder bei einander wohnen, befiehlt Jahwe den Segen, Leben (das heisst hier: Lebensglück) immerdar“ die Jünger in Ansehung des Schicksals Jesu nachdenklich gemacht hätte.[5] Erstlich wurde der zu jener Zeit, da der Tempel noch stand, wohl richtig auf die Festversammlungen des Volkes im Heiligthum bezogen; sodann hatte Jesus nicht als Bruder, sondern als

למחמי בשחיותא. Die Jünger haben also auch diese Stelle nicht in der Form gekannt, wie sie die Auferstehung Jesu weissagen würde. „Auch mein Fleisch noch wird auf Hoffnung ruhen, weil du meine Seele nicht in der Unterwelt lassen wirst, noch deinen Heiligen Verwesung sehn lassen“ ist eben nur der griechische Wortlaut.

[1] Psalm 118, 17.

[2] Jes. 25, 8: „Er (Jahwe) vernichtet den Tod auf ewig.“ Im Targum: „sie werden den Tod vergessen auf ewig.“

[3] Ezechiel 18, 24. 26.

[4] Ausserdem, weil man seltsamer Weise in den meisten von den angeführten Stellen einen Grund des Auferstehungsglaubens hat finden wollen.

[5] Psalm 133, 1. 3. Diese Stelle ist, wie andere, mit Unrecht in Betracht gezogen bei Scholten, Ev. naar Johannes, S. 191. Auch der Evangelist Lukas dürfte nicht alle die von Holtzmann im Handcommentar zu Luk. 24, 27 angemerkten Stellen gemeint haben.

Lehrer und Vater mit den Jüngern verkehrt; — was hätte endlich ein so allgemein gehaltener Spruch auch im Bunde mit der schönsten Erinnerung vermocht gegen die nackte Thatsache des Kreuzes? — Dagegen wird diese andere Stelle des Psalters sie vielleicht nicht gleichgültig gelassen haben:

Ich will dich loben, Herr mein Gott, mit ganzem Herzen,
und deinen Namen ehren immerdar:
Denn deine Gnade ist gross über mir,
dass du meine Seele aus der Unterwelt errettet hast.

— Ein frommer Dichter bezeugt Gott seinen Dank dafür, dass er ihn einmal aus grosser Todesgefahr errettet, oder vielleicht aus einer Lage befreit hat, in welcher er gleichsam dem Tode verfallen war: im poetischen Schwung bezeichnet er die ihm erwiesene Hülfe geradezu als eine Ausrettung aus dem Hades.[1] Sollte das den Jüngern sogleich klar gewesen sein? Wird die kühne Metapher ihnen nicht zuerst den Eindruck gegeben haben, dass der hier redende Gottesmann wirklich im Todtenreich gewesen sei? Dann war bei ihnen der Gedanke angeregt, dass Gott einen, dem er seine Gnade in ganz besonderem Masse zuwenden wolle, bereits vor dem jüngsten Tage aus den Pforten des Todes herausführen könne. Bedenken wir dazu, dass die damalige Exegese solche Aussagen fast regelmässig als Weissagungen auffasste, wobei man annahm, dass sie in prophetischer Begeisterung aus der Person eines Künftigen heraus gesprochen seien, so müssen wir wenigstens die Möglichkeit gelten lassen, dass die Jünger hier stutzig wurden und die Liebe zu dem verlorenen Meister ihnen die Frage eingab, ob nicht jene grosse Gnade ihrem Jesus beschieden sein dürfte. Zugegeben, dass er in Jerusalem mit seinen Angriffen gegen die von Gott geduldete Obrigkeit und gegen die pharisäische Praxis gefehlt hatte, so erschien doch das über ihn verhängte Schicksal über alle Massen hart: eben diese unbegreifliche

[1] Psalm 86, 12. 13. Es ist die Rede von dem „untersten Sch^{e}ōl“, d. h. von dem Todtenreich, in tiefster, unterirdischer Lage vorgestellt. Daran, dass „meine Seele“ soviel heisst als „mein Leben“, sei nur erinnert. Das hier vorkommende Hifil von נצל = entreissen, retten, befreien; im Targum steht dafür das gleichbedeutende פְּצֵי oder פַּצִּי. Auch im Uebrigen entspricht die targumische Version genau dem hebräischen Text.

Härte seiner Strafe, wenn es eine Strafe war, muss den Gedanken, dass eine Vergütung, eine Wiederherstellung folgen werde, wenn der einmal in Erwägung genommen war, kräftig unterstützt haben.

Der entscheidende Stoss wird jedoch von dem bereits erwähnten Eingang des hundertundzehnten Psalms ausgegangen sein. Es steht da:

> Jahwe's Spruch zu meinem Herrn: Sitz an meiner Rechten, bis dass ich deine Feinde machen werde zu einem Schemel deiner Füsse.
>
> — Dein Machtscepter wird Jahwe von Zion her ausstrecken: Herrsche inmitten deiner Feinde![1]

So war in einer hoffnungsvollen Zeit zum Preis eines Herrschers gesungen worden, der zugleich das höchste Priesteramt bekleidet hatte.[2] Die Bilderrede stellt ihn dar als den Begnadeten, der den Ehrensitz zur Seite des Allerhöchsten einnimmt und ruhig abwarten kann, dass dieser ihm alle Feinde vor die Füsse lege. Dies kann der späteren Generation nicht mehr verständlich gewesen sein. Keiner von den nationalen Fürsten hatte seine Feinde dauernd zu Vasallen Zions gemacht. Der Priester Jonathan war elendiglich umgekommen,[3] die Unterwerfung der Edomiter durch den Johannes Hyrcanus war auf die Beherrschung Israels durch edomitische Könige[4] hinausgelaufen: man musste also wohl das Gotteswort für eine Prophezeiung nehmen, die an dem Messias in Erfüllung gehen würde. An dem Messias —

[1] Psalm 110, 1. 2. Auf Jesus angewandt 1 Cor. 15, 25. Hebr. 1, 13; 10, 13. Act. 2, 35. — Im Targum giebt das Gotteswort dem Frommen die Unterwerfung seines Feindes unter seine Füsse zu erwarten, weil er gesessen zur Erlernung des Gesetzes, welches Gott mit seiner rechten Hand gegeben hat (? לאולפן אוריתא ימיני). Diese Umdeutung entspricht genau dem oben S. 450 f. dargelegten pharisäischen Plan, kann also wohl aus der Zeit Jesu stammen, wird jedoch schwerlich damals schon so allgemein verbreitet gewesen sein, dass der hebräische Text nicht mehr zur Geltung kommen konnte.

[2] Wegen dieser Vereinigung der hohepriesterlichen Würde (Vers 4) mit dem Herrscheramt ist mit Hitzig und Olshausen zunächst an den Makkabäer Jonathan zu denken.

[3] Von einem syrischen Usurpator durch List gefangen genommen und getödtet um 143 vor u. Ä., nach 1 Makk. 12, 40 ff. und 13, 23.

[4] Das Geschlecht des Herodes.

das lenkte die Gedanken der Jünger zurück in die Tage, wo sie in Jesus den Erlöser Israels zu sehn geglaubt hatten. Freilich hätte der Contrast zwischen dem, was hier verheissen wurde, und dem Schicksal, welchem er erlegen war, nicht grösser sein können. Seiner waren die Feinde Herr geworden, wie einen Banditen hatte man ihn ans Kreuz gehängt, und Gott hatte nichts für ihn gethan. Allein, die Aufforderung — Setz dich zu meiner Rechten, bis dass u. s. w. — deutete die nicht auch ein Emporkommen aus bedrängter Lage an? Wie schön wäre es gewesen, wenn Jesus in der äussersten Noth seinen Feinden aus den Händen gerissen und an die Rechte Gottes erhöht worden wäre; wenn er schon jetzt da oben thronte, bis es Gott gefallen würde, eben diese Feinde zu seinen Unterthanen zu machen!

Denken wir uns, dass die Jünger über ihrem Psalter einmal so zu träumen angefangen hatten; dass sie der schwärmerischen Stimmung nachgaben, die Gedanken treiben, sich von ihnen in das Wunderland der unerfüllten Wünsche tragen liessen, und dass nun in dem Gedankenstrome aus dem Grunde des Gedächtnisses auch jener Vers auftauchte

— deine Gnade ist gross über mir,
dass du meine Seele aus der Unterwelt errettet hast —

so muss das wie eine Offenbarung gewirkt haben. Das war ein Gedankenblitz! Gott, der Allmächtige, konnte sowohl aus der Unterwelt als aus einem irdischen Gefängniss, sowohl aus der Macht des Todes als aus Feindeshand erretten: er konnte auch jetzt noch Jesus, den verehrten, den guten Meister, zu sich rufen, zu ihm sprechen:

Setze dich an meine Rechte,
bis dass ich deine Feinde machen werde zu einem
Schemel deiner Füsse!

Der Gedanke hat in den Herzen der Jünger gezündet, dass die erloschene Hoffnung wieder in hellen Flammen aufloderte. Da fand keine ruhige, Für und Wider unparteiisch abwägende Ueberlegung statt, mit Leidenschaft wurde die Idee ergriffen, um nichts in der Welt hätte man sie wieder preisgegeben. Zwar der Beweis fehlte noch. Wie sollte man Gewissheit erlangen? wie sie Andern mitzutheilen vermögen? — Ach, wenn nur einmal sich der Himmel öffnen wollte, dass

man den Verklärten dort zur Rechten Gottes schauen könnte! Sollte man Gott nicht darum bitten dürfen? Nicht durch Fasten und Beten versuchen, dieses Gnadenerweises würdig zu werden? — Nehmen wir an, dass Petrus und seine Genossen solchen Gedanken Raum gegeben, solche Wünsche gehegt und dazu mit Ausdauer gebetet und gefastet haben, so war eine geistige Bewegung eingeleitet, nicht die erste und besonders nicht die letzte der Art, wobei an Gesichten, Offenbarungen und Wundern alles möglich ist, — nur nicht eine nüchterne Controle der seelischen Vorgänge, nicht Besonnenheit und Selbstbeherrschung, und wohl schwerlich auch die volle Ehrlichkeit gegen andere und gegen sich selbst. Der erste, der im Enthusiasmus seinen Wunsch erfüllt sah, war Simon Petrus. Er zum mindesten muss felsenfest überzeugt gewesen sein, dass er den Herrn erblickt habe: ihn bestimmte noch kein Vorbild und stachelte noch keine Eifersucht. Durch sein Zeugniss fing jene Bewegung an, in weiterem Kreis um sich zu greifen, — und durch dieses Zeugniss ist er auch der Fels gewesen, auf dem die Gemeinde Jesu gegründet wurde.

Wie gesagt, vertreten wir die Hypothese lediglich als ein Beispiel, um damit zu zeigen, wie der Auferstehungsglaube wohl entstanden sein könne. Unsere Absicht geht nicht weiter, als zu beweisen, dass auch derjenige, welcher die Erscheinungen für bald nach dem Tode Jesu vorgekommene Ereignisse hält, noch nicht gezwungen ist, an ihrer Erklärung zu verzweifeln, und der Tradition, die sie als blosse Schauwunder anstaunen lässt, noch nicht rathlos gegenüber steht.

Fassen wir unsere Ansicht noch einmal kurz zusammen. Durch das Missgeschick Jesu waren die auf ihn gesetzten messianischen Hoffnungen zerstört, und die Jünger auch genöthigt zu erkennen, dass das jerusalemische Unternehmen nicht von Gott gewollt gewesen sei. Aber sie behielten den Glauben, dass ihr Meister, abgesehn von diesem Irrthum und Vergehen gegen Gottes Rathschluss, doch ein frommer und guter Lehrer gewesen sei. Man kann sagen: den jerusalemischen Stürmer mussten sie preisgeben, dem edlen und freundlichen galiläischen Lehrer bewahrten sie einen Platz in ihrem Herzen.

Diejenigen, welche sich fernerhin noch dem Lehrberuf zu widmen gedachten, wurden durch die Beschäftigung mit den heiligen Schriften und durch die alte Umgebung fortwährend an ihn erinnert. Die beiden Psalmstellen, in denen von der Errettung des Frommen aus dem Todtenreich und von der Erhebung des Messias an die Rechte Gottes die Rede zu sein schien, erweckten bei ihnen den Gedanken, dass Jesus auferstanden und einstweilen in den Himmel aufgenommen sein möchte. Dieser Gedanke regte alte Hoffnungen wieder an; erstorbene Wünsche und Erwartungen lebten wieder auf und entzündeten die Begeisterung, in welcher Simon Petrus seinen Herrn in himmlischer Glorie zu sehen bekam. Es haben also zu diesem (wie zu jedem) Ereigniss mancherlei Umstände zusammengewirkt: das Studium bereitete die Gelegenheit, jene Psalmworte boten den Anlass, die Wünsche und Hoffnungen vollendeten den inneren Process. Eine unentbehrliche Bedingung ist durch alle Stadien desselben die Liebe, welche Jesus seiner nächsten Umgebung eingeflösst hatte. RENAN, der geniale psychologische Historiker, glaubte mit diesem Princip allein auszukommen und sprach es aus: Die Liebe hat Jesus auferweckt.[1] Wir möchten sagen: Die Liebe hat über dem Todten gewacht, bis die Hoffnung kam und ihn auferweckte.

[1] Les Apôtres, pag. 44: Ce qui a ressuscité Jésus, c'est l'amour.

V

Die Erscheinungen und der Apostolat

Die Verbreitung der Erscheinungen

Die Verbreitung der Erscheinungen beruht auf dem Andenken, welches Jesus sich in Galiläa gestiftet hatte, und auf der Empfänglichkeit, die bei seinen ehemaligen Anhängern für eine Botschaft wie die des Simon Petrus vorhanden war. Wo weder eine naturwissenschaftliche Theorie noch psychologische Kritik mitsprechen, übt noch heute das Wunderbare einen ganz besonderen Reiz aus: man möchte so etwas erleben. Damals traf nun auch dasjenige, was die Erscheinungen verkündigten, mit den theuersten Hoffnungen zusammen, welche die Leute, bei denen sie eintraten, jemals gelegt hatten. Den Armen hatte er gepredigt und den übrigen Geringgeschätzten: eben diese erfassten den Gedanken, dass er als Messias wiederkommen würde, mit Begierde. Bei den zarteren Naturen, namentlich den Frauen, wird der Vorstellung, dass Jesus auferstanden, sich sogleich der Gedanke zugesellt haben, dass er auch zu gut gewesen sei, um so schmählich unterzugehn: es sei unmöglich, dass Gott ihn im Tode lasse.[1]

[1] Die Unterstellung, dass „das Treibende die Idee der Unmöglichkeit seines Untergangs war" (Schmiedel a. O. 157) kann m. E. nur in dem angedeuteten beschränkten Masse gelten.

Die ekstatischen Zustände dürfen bei einem Volk, unter welchem ehedem ein Stand der „Seher“ und Propheten heimisch gewesen, noch weniger als anderswo befremden.

Was ferner die Visionen, welche von einer zahlreichen Versammlung bezeugt wurden, anlangt, so ist dafürzuhalten, dass diese erst erfolgt sind, als die Köpfe und Herzen allerseits schon voll von der Sache waren, als der Glaube sich schon festgesetzt hatte, und zu Gelegenheiten, da man eine Erscheinung erwartete und durch die nervöse Spannung dazu disponiert war, ihrer gewahr zu werden. Unter solchen Bedingungen sind ähnliche Vorkommnisse durchaus nicht selten. In unsern Zeiten verlautet ab und zu derartiges aus religiösen Erziehungsanstalten, aus Conventikeln, aus Erweckungsversammlungen. Also: unter Leuten von nicht sehr verschiedenem Bildungsgrad und übereinstimmenden religiösen Anschauungen, die sich irgend einem aufregenden Eindruck hingeben, bemächtigt sich einer ganzen Anzahl, wenn nicht aller, so gut wie gleichzeitig die Vorstellung einer sicht- oder hörbaren Manifestation „aus der Luft“ oder im Freien „vom Himmel her“.[1] Das kann ohne jeden sinnenfälligen Anlass vorkommen: wenn nur alle wissen, was sie sehn oder hören wollen, so genügt, dass durch Geberde und Mienenspiel oder nur den starren Gesichtsausdruk der einen die andern gleichfalls aufs höchste erregt werden. Sind auch manche zu wenig nervös oder zu wenig bei der Sache gewesen, um etwas zu verspüren, so schadet das nichts. Erheben sie Einspruch, so bestärkt dies sogar die Visionäre in der Ueberzeugung, dass es sich um etwas Uebernatürliches handle. Die Camisarden hörten manchmal Psalmen in der Luft erklingen; darüber gab eine Betheiligte zu Protokoll: „Ich habe diesen göttlichen Gesang in Gesellschaft unterschiedlicher Personen über 20 mal am hellen Tag und an solchen Orten gehört, wo unmöglich war, dass sich da konnte jemand versteckt haben Ja, es findet sich ein Umstand dabei, welcher es nothwendig zu einem Wunderzeichen macht, dass nämlich nicht alle, die herzu-

[1] Man vergleiche z. B. die Depositionen des Claude Arnasson auf Seite 42 und der Isabelle Charras auf Seite 173 f. der bereits oben angezogenen deutschen Ausgabe des Théâtre sacré.

liefen diesen Gesang zu hören, selbigen vernehmen konnten. Zum wenigsten bezeugten viele, dass sie nichts hörten, da indessen die andern durch solche englische Musik ganz entzückt wurden."[1] — Die Erscheinung vor den fünfhundert Brüdern ist nicht zu Protokoll genommen worden, sonst würde vielleicht ähnliches davon geschrieben stehn. Die meisten aber von denen, die nicht den Eindruck etwas wahrzunehmen gehabt hatten, werden nicht reclamiert, sondern lieber sich selbst der Schwachheit im Glauben, der Unwürdigkeit, oder auch nur der Unaufmerksamkeit geziehen, als bei den Genossen eine Täuschung vorausgesetzt haben. Vollends, wenn nachher die Erscheinung als ein grosser Gnadenerweis gepriesen wurde, — wer mochte da leer ausgegangen sein? — Schier von selbst versteht sich der Erfolg bei Zusammenkünften, in denen eine Erscheinung erwartet oder inbrünstig erbeten wurde: da war natürlich jedermann geneigt in das Zeugniss der Andern einzustimmen. Da brauchten diejenigen, die wirklich etwas geschaut hatten, nicht einmal die Mehrzahl auszumachen. Bekundete nur einer, dass er jetzt, in diesem Augenblick, den Himmel offen sehe, so wird er nicht der einzige geblieben sein, der in Verzückung gerieth; wird aber auch mancher sich erst nachher eingeredet haben, dass die Erscheinung an ihm selbst nicht spurlos vorübergegangen sei.

Wir gewinnen jetzt auf Grund des paulinischen Berichts nachstehendes Geschichtsbild.

Gründung der Gemeinde in Galiläa

Von Petrus und seinen nächsten Bekannten hat die Kunde, dass Jesus lebe und in den Himmel aufgenommen sei, um von dort her als Messias zu erscheinen, sich durch Galiläa verbreitet. Alle, die ihn geliebt oder einstens ihre Hoffnung auf ihn gesetzt hatten, geriethen in Aufregung. Hie und da mögen

[1] Deposition der Isabelle Charras a. O. — Sie fährt fort: „Insonderheit erinnere ich mich, dass ich die Worte aus den Geboten „Erhebe das Herz etc." und aus dem 91. Psalm „Wer in dem Schutz des Höchsten ist etc." deutlich gehört habe."

Visionen vorgekommen und bezeugt worden sein, die jedoch nicht in die evangelische Verkündigung aufgenommen sind. Jedenfalls aber fand die Botschaft an vielen Orten Glauben.

Man verabredete eine Zusammenkunft, wahrscheinlich im Freien und weil man glaubte, dass der Herr es wolle, um herabzukommen und von seinen Anhängern empfangen zu werden. Als die Versammlung stattfand, wurde die Erwartung freilich nicht erfüllt; doch kam es zu einem enthusiastischen Moment, nach welchem allgemein bekundet wurde, dass man den Herrn gesehen habe.

Er hatte sich gezeigt: das Zeugniss des Petrus war glänzend bestätigt. Aber er war nicht gekommen; auch jetzt nicht, da man doch bereit gewesen war ihm zu huldigen und nach Jerusalem zu folgen: daraus schloss man, dass die Stunde seiner Wiederkunft noch ungewiss sei; man wird sich des Worts erinnert haben, nach welchem der Messias bei Gott bleiben sollte, bis seine Feinde unterworfen sein würden. Da gaben die Gläubigen sich gegenseitig das Wort, in treuer Gemeinschaft den grossen Tag zu erharren. Die Frage wurde aufgeworfen, zu wie vielen man denn sei: man überschlug die Anzahl der Männer auf mehr denn fünfhundert. Sie werden dann mit einander das Brot der Gemeinschaft gegessen haben: da war die Gemeinde Jesu gegründet.

Der Apostolat

Man wusste jetzt, woran man war. Allein, dabei konnten die, welche jene Versammlung veranlasst und mit ihren Vorschlägen geleitet hatten, sich nicht zufrieden geben. Simon Petrus, und wer sonst dem Studium obgelegen hatte, wusste jetzt auch, wozu er berufen war. Schon das Gewissen sagte ihm und Andern, die bei der Verhaftung Jesu geflohen waren, dass sie etwas gut zu machen hätten. Ausserdem aber mussten sie jetzt, da auch ihnen etwas geoffenbart war, was das Heil Israels betraf, nach dem Vorbilde ihres Meisters, wie des Täufers, sich für beauftragt halten, das dem ganzen Volk zu verkündigen. Sie beschlossen, als Prediger der Botschaft aufzutreten, dass alle Kinder Abrahams Jesus den Nazarener als den Gesalbten Gottes er-

warten sollten, und forderten die andern Gläubigen auf, ein gleiches zu thun. Eine Anzahl war dazu bereit; es fand eine Berathung statt, indem man doch nicht ohne jede Vorbereitung ans Werk gehn konnte. Auf eine heftige Gegnerschaft durfte man gefasst sein; namentlich war von den Schriftgelehrten der Einwand gegen einen am Kreuz verendeten Messias zu gewärtigen: da war doch wünschenswerth, nicht nur eine oder zwei Schriftstellen, sondern möglichst viele von den offenbarten Gottesworten in Anspruch nehmen zu können. Wohl mögen die Forschenden jetzt das räthselhafte Capitel vom leidenden Gottesknecht entdeckt und in demselben das Bild ihres Herrn erkannt haben, namentlich den Passus:

Darum geb' ich ihm Theil unter den Mächtigen,
Und mit Starken soll er theilen Raub,
Dafür dass er ausgoss dem Tode sein Leben
Und zu den Sündern gerechnet ward[1]

Vielleicht haben sie schon damals noch mehr gefunden, aber dieser Text allein war alles werth. Das ganze Capitel, in welchem mit dem Knecht Jahwe's bald ein prophetischer Märtyrer, bald der fromme Theil des Volks als dessen geistige Nachkommenschaft angedeutet zu sein scheint, war nur für die Zeitgenossen des Verfassers, möglicher Weise sogar blos ihm selbst ganz verständlich gewesen; den Schriftgelehrten bereitete die Auslegung des Capitels grosse Schwierigkeit: nun schien die Idee eines sterbenden und auferstehenden Messias das Räthsel bis auf ein Geringes, was man übersah,[2] völlig zu lösen.

In einer von den Versammlungen dieser künftigen Apostel, wahrscheinlich der letzten, bevor sie sich aufmachten und in Gruppen nach verschiedenen Seiten aus einander gingen, erfolgte die Erscheinung, welche seitdem ihre Beglaubigung darstellte. Wir vermuthen, dass sie gebetet hatten, Gott möchte noch einmal den Himmel öffnen, damit zu ihrer Stärkung auf dem Weg der Herr ihnen noch einmal erscheine. Es geschah, und sie gewannen die feste Ueberzeugung, dass Jesus selbst sie ausgesandt und beauftragt habe.

[1] Jes. 53, 12.

[2] Vers 10: „Er wird Kinder schaun, lange leben" und etwa Vers 9a. — Im Targum ist das Capitel sehr willkürlich von dem Werk des Messias und seiner Mühsal erklärt.

Simon Petrus und der Zebedaide Johannes hatten sich Jerusalem zum Arbeitsfeld ausersehen; mit zehn andern haben sie später als Collegium der Zwölf, nach der Zahl der Stämme Israels, an der Spitze der Gemeinde daselbst gestanden. Andere zogen nach andern Ortschaften des jüdischen Landes und Syriens: wenigstens tritt in der lukanischen Geschichte ein Ananias zu Damaskus ganz als Apostel Jesu Christi auf.[1] Ob diese Sendlinge alle zu dem engsten Schülerkreis Jesu gehört hatten, ist zu bezweifeln; aber alle hatten sie Jesus nach seinem Tode „gesehn" und auch wohl vor seinem Tode ihn gekannt.

Dem Entschluss, durch welchen diese Zeugen der Auferstehung Jesu aus dem passiven Zustand des Beglücktwerdens durch Erscheinungen zur Action geschritten sind, ist für die Nachhaltigkeit des Glaubens grosse Bedeutung beizumessen. Auf die Visionen war ihre Ueberzeugung gegründet; die Visionen hörten auf: dennoch sind sie bis an ihr Ende der Ueberzeugung treu geblieben. Es erklärt sich so: der Glaube, der sie in Bewegung gesetzt hatte, wurde hinfort durch den Zug der Handlung aufgenommen und weitergetragen; er gewann in dem geschaffenen Werk auch eine feste Gestalt. Gleichzeitig waren die Erscheinungen, die nur sozusagen stossweise den Glauben gefördert hatten, zum Vortheil für denselben ausgelöst durch die beharrliche Stütze des Schriftbeweises. Endlich machte sich in schwachen Stunden, wenn sich solche dennoch eingestellt haben sollten, der Umstand geltend, dass man sich nun einmal in den Glauben und die Hoffnung eingelebt hatte: schon bei der leisesten Regung des Zweifels mussten die Apostel schaudern vor der trostlosen Oede, in die ihr Leben versinken würde, wenn alles nur ein Wahn gewesen wäre. Das geheime Grauen vor dieser Oede trieb dann wieder zur Arbeit, — und es giebt kein besseres Mittel, schlimme Gedanken und Zweifel zu zerstreuen, als eben die gemeinsame Arbeit.

[1] Act. 9, 10—19.

Der Bruder des Herrn

Eine von den sporadischen Erscheinungen, die nach der fünfhundertfach bezeugten noch vorgekommen sind, ist von uns nachzuholen. Vor der Vision im Apostelkreise soll ein Jacobus den Auferstandenen gesehn haben. Indem der Bericht lediglich diesen Namen nennt, lässt er nur an den berühmtesten derjenigen, die ihn in der ältesten Geschichte tragen, denken, also an den Bruder des Herrn, der im Galaterbrief auch als ein Apostel und Hauptpfeiler der Gemeinde bezeichnet ist.[1] Wir finden, dass er manchen Mitgliedern für die höchste Autorität in derselben galt, und dass unter Umständen sogar Petrus sich ihm fügte.[2] Solch hohes Ansehen erklärt sich daraus, dass er ein leiblicher Bruder Jesu war: die Blutsverwandtschaft gilt bei den Orientalen noch etwas mehr als bei uns.[3] Die Verwandten Jesu sollen bis tief ins zweite Jahrhundert einflussreiche Bischöfe von Jerusalem und andern Gemeinden gewesen sein. Jener Bruder Jesu (wohl der älteste von seinen Brüdern[4]) war, als Jesus selbst nicht mehr auf Erden weilte, sein natürlicher Stellvertreter, fast sein Nachfolger. So bekam der Jacobus die einflussreiche Stellung in der Urgemeinde und versteht sich, dass die ihm gewordene Erscheinung als ein Ereigniss von höchster Bedeutung in der apostolischen Verkündigung mit überliefert wurde. Was wir durch Hegesippus[5] und durch den Galaterbrief über die Art seiner Frömmigkeit erfahren, ist nicht sonderlich geeignet, uns für ihn einzunehmen. Jesus und Jacobus müssen ein sehr ungleiches Brüderpaar gewesen sein. Man ist versucht zu argwöhnen, dass bei der Bekehrungsvision des Jacobus, die erst nach der Gründung der galiläischen Gemeinde stattfand, Ehrgeiz im Spiele war. Doch spricht für ihn, dass er für seinen Glauben in den Tod gegangen ist.[6]

[1] Gal. 1, 19; 2, 9.

[2] Gal. 2, 12.

[3] Man denke an die Verwandtschaft Muhammed's und an das was Epiphanius über die schier göttliche Verehrung zweier weiblicher Nachkommen des Elchasai im Ostjordanland erzählt: Haer. LIII, 1.

[4] Vgl. 1 Cor. 9, 5 „die Brüder des Herrn".

[5] Siehe oben Seite 394.

[6] Ios. Arch. XX, 9, 1.

VI

Das Evangelium und sein Erfolg

Die Gemeinde zu Jerusalem

Es liegt ausserhalb des Rahmens dieses Buches, die Urgeschichte des Christenthums im Einzelnen zu verfolgen; wir müssen sie jedoch in Betracht ziehn, sofern sie für das Evangelium des Leidens und der Auferstehung Jesu den Hintergrund bildet.

Die Apostel hatten sich wohl verabredet, mit einander in Verbindung zu bleiben, so erhielten auch die von ihnen gesammelten Gemeinden einen Zusammenhang. In demselben haben die Häupter der jerusalemischen Gemeinde, wenigstens Petrus und Johannes, denen sich später der Bruder des Herrn zugesellte, eine leitende, Aufsicht führende Stellung eingenommen.

Zu Jerusalem hat das Werk nicht schon am Pfingstfest und nicht in der geräuschvollen Weise angefangen, wie die lukanische Geschichte es darstellt; doch kam die Botschaft von der Erhöhung Jesu nicht zu spät, um noch bei Manchen Glauben zu finden. Einen Versuch, nach dem Vorbild Jesu öffentlich aufzutreten, werden die Apostel wohl gemacht, und dabei immerhin einigen Erfolg erzielt haben. Weiterhin erschien jedoch die Haltung der Behörden drohend und die des Publicums gleichgültig genug, um von grossen Anstrengungen in dieser Richtung mehr fürchten als hoffen zu lassen. Man beschränkte sich daher auf eine stille Propaganda von dem kleinen Kreise aus, der

sich schon gleich um das Evangelium gesammelt hatte. Eine enthusiastische Bewegung wie die in Galiläa ist in Jerusalem nicht zum Durchbruch gekommen. Die Sorge um den Bestand der Gemeinden sowohl hier als auswärts hielt die Apostel in Athem. Als die Situation sich klärte, hatte man in der Hauptstadt eine Genossenschaft, die eher 3000 Seelen als 5000 Männer gezählt haben wird,[1] und sich eines friedlichen Daseins erfreute. Dem ruhigen Tempo, in welchem sie sich bewegte, war zu verdanken, dass die Hierarchen, die nur öffentlichen Demonstrationen entgegentreten konnten, die Existenz der nazarenischen Gemeinde zu ignorieren schienen und nur zuweilen, wenn die Gelegenheit einmal besonders günstig war, einen Schlag gegen die an der Spitze stehenden Männer führten.[2] Die gemeinen Leute aber gewöhnten sich daran, dass ein Theil ihrer Mitbürger etwas besonderes glaubte, der im Uebrigen doch fromm und redlich genug mit ihnen zusammenwohnte.

Dieser Duldung war ohne Zweifel im höchsten Grad förderlich, dass die „Nazarener", wie man sie nannte, sich angelegen sein liessen, alle Gerechtigkeit, d. h. die gesetzliche Praxis, zu erfüllen. Speciell ist uns überliefert, dass die Apostel das herkömmliche Passah zu feiern pflegten,[3] woraus hervorgeht, dass sie die Dienste der Priesterschaft, welche die Osterlämmer beim Altar schlachten musste, noch in Anspruch nahmen; ferner, dass sie es an Reinigkeitsbädern nicht fehlen liessen;[4] endlich, dass der Bruder des Herrn sich gar den Beinamen „der Gerechte" erwarb.[5] Wenn sie in dieser Beziehung mehr gethan haben als wozu Jesus sie angehalten hatte, was indessen nur Vermuthung ist,[6] so wird es daraus zu erklären sein, dass sie ihn und die Zeit ihres Wandels mit ihm als Ausnahmen betrachteten.[7] Der Einfluss des gesetzlich frommen

[1] Act. 2, 41; 4, 4. Es sind wohl nur gemachte Zahlen.

[2] Vergl. oben Seite 157 f.

[3] Euseb. H. E. V, 24 nach Irenaeus, Ueberlieferung des Polykarpus.

[4] Ueberlieferung über den Apostel Johannes zu Ephesus nach Polykarp bei Irenaeus, haer. III, 3, 4; über Petrus in den Pseudoclementinen.

[5] Ueberlieferung des Hegesippus, vgl. oben Seite 394.

[6] Vergl. das oben Seite 454 Bemerkte.

[7] Marc. 2, 19 f. Matth. 9, 15. Luk. 5, 34 f.

Jacobus, der nicht seines Bruders Schüler gewesen war, wird dazu mitgewirkt haben.[1]

Die an Jesus Gläubigen bildeten nun also innerhalb des Judenthums eine Secte, die nach dem Heimathsort Jesu benannt wurde[2] und deren Anhänger sich von den Pharisäern dadurch unterschieden, dass sie der Ueberzeugung lebten, Jesus werde als Messias wiederkommen, und zum Zeichen ihrer Treue gegen ihn in Zusammenkünften das Brot der Gemeinschaft zu brechen pflegten. — Ein Evangelium des Leidens gab es noch nicht: das Leiden war in ihren Augen blos der Schaden, den die Auferstehung wieder gut gemacht. Dies in reichlichstem Masse; ausserdem aber hatte die Auferstehung Jesu ihrem religiösen Bewusstsein auch nichts zu sagen. Man hatte vordem sich der Hoffnung hingegeben, Jesus werde der Messias sein: sein Tod hatte die Rechnung verdorben, seine Auferstehung sie wieder ins Reine gebracht, so wogen die beiden Thatsachen einander auf; ein positiver Ueberschuss bestand nur darin, dass man jetzt der Sache vollkommen sicher war. Freilich nehmen wir an, dass die Erwartung der baldigen Wiederkunft Jesu und die Erinnerung an seine Person und seine Predigt die Gemüther sowohl als die sittliche Haltung der Gläubigen im besten Sinne beeinflussten. Aber das würde nicht anders gewesen sein, wenn Jesus ohne gelitten zu haben, ohne gestorben und auferstanden zu sein, etwa am Palmsonntag vom Oelberg gen Himmel gefahren wäre und seinen Jüngern den Auftrag hinterlassen hätte, bis zu seiner Rückkehr ihm eine Gemeinde zu sammeln.

Die Bekehrung des Paulus

In Galiläa und andern von dort aus missionierten Gebieten, wie in der Stadt Damaskus, haben die Nazarener den Vorstehern der Synagogen noch Ursache zu Beschwerden gegeben. Entweder hat der Enthusiasmus hier länger vorgehalten als zu Jerusalem, oder er ist von Zeit zu Zeit neu aufgeflammt, oder die hier wirkenden Apostel sind mit weniger Vorsicht und Bescheidenheit als die jerusalemischen aufgetreten, kurz — es

[1] Gal. 2, 12. [2] Act. 24, 5. 14.

müssen Klagen eingelaufen sein, die den Hohen Rath veranlassten, mit strengen Massnahmen einzuschreiten. Da ist nun ein junger Pharisäer, geboren und aufgewachsen[1] in einer hellenischen Stadt, dann aber rabbinisch geschult, mit Vollmacht von den jüdischen Obern in die beunruhigten Gegenden gesandt worden, wo er nach seinem eigenen Zeugniss „die Gemeinde Gottes“ verfolgt hat.[2] Dieser Mann, der neben seinem jüdischen Namen Schaûl, den griechischen Paulos führte,[3] ist nämlich selbst zu den Nazarenern übergetreten, und zwar mitten in der Ausübung seines Mandats. Wir haben darüber einen in der Apostelgeschichte des Lukas dreimal erzählten Bericht,[4] an welchem geschichtlich sein wird, dass die Bekehrung auf dem Wege nach Damaskus, angesichts der Stadt, durch eine Vision in die Wege geleitet, und dann theils durch einsames Nachsinnen, theils durch den Zuspruch eines Apostels Ananias vollendet worden ist.[5] Gewiss dürfen wir voraussetzen, dass Paulus bei seiner Thätigkeit als Verfolger zum ersten Mal mit den Gläubigen in Berührung kam und von ihnen näheres über Jesus erfuhr. Was er jetzt sah und hörte, entsprach nicht den parteiischen Mittheilungen seiner Auftraggeber, auf die er sich bisher verlassen hatte. Ein gewissenhafter, zu einer sehr ernsten Lebensauffassung veranlagter Charakter, ist er stutzig geworden; einzelne von den Schuldigen flössten ihm durch ihre Haltung Sympathie und Zutrauen ein; Zweifel an der Berechtigung seines Vorgehens stiegen in ihm auf. Diese Unsicherheit muss ihm zur Qual geworden sein, da er ja nicht blos Zuschauer, sondern als Inhaber jener Vollmachten zur Parteinahme gezwungen war. Ohnehin eine reizbare Natur, peinigt ihn auf der langen Wüstenreise der Gedanke, dass jeder Schritt ihn der Stadt näher bringe, wo er wieder handeln soll, vielleicht als Diener, vielleicht aber auch als Widersacher Gottes und sich selber zur

[1] Näheres unten, Seite 520.

[2] 1 Cor. 15, 9. Gal. 1, 13. Phil. 3, 6.

[3] Wie das bei hellenischen Juden öfter vorkam, vergl. oben Seite 223.

[4] Cap. 9, Cap. 22 und Cap. 26.

[5] Dass Jesus dem Paulus erschienen war, und er infolge dieser Erscheinung die Verfolgungen eingestellt hatte, muss den Gläubigen bekannt geworden sein, ehe Paulus als Apostel auftrat, vergl. oben Seite 423 f.

Verdammniss! Kein Wunder, wenn noch vor dem Ziel die körperliche und seelische Ueberspannung zu einer Katastrophe führte. Da hat er gesehn, was so manche dieser Nazarener gesehn haben wollten: den blitzenden Lichtschein des geöffneten Himmels, in welchem der Auferstandene erschien. Man möge hier an eine Fieberphantasie denken, oder sich erinnern, dass der Apostel in seinen Briefen ausser einem gesunden Menschenverstand auch eine Anlage zu geistigem Taumel bekundet, die zu Zeiten ihr Recht verlangte und von ihm immerhin für eine Gottesgabe gehalten wurde,[1] — soviel ist gewiss, dass dies Ereigniss ihn bestimmt hat, die Verfolgung aufzugeben und an Jesus zu glauben.

Wir sind nicht der Meinung, dass er nun sogleich als Apostel Jesu zu wirken angefangen habe.[2] Die theologische Bildung, durch welche er sich von den Uraposteln unterschied, machte ihm unmöglich, sich ohne weiteres zu dem Glauben an einen gekreuzigten Messias zu bekennen. Ein solches Paradoxon musste sein ganzes Gedankensystem in Mitleidenschaft ziehn: eine gründliche Revision desselben war nöthig, wenn er sich die Idee aneignen sollte. Dass die dermaligen Apostel nicht im Stande waren, ihm dabei zu rathen, wird ihm wohl bekannt gewesen sein; doch mag auch sein Gefühl ihm gesagt haben, dass er in dieser Sache sich nicht an Fleisch und Blut wenden, sondern von Gott Licht und Weisheit erbitten

[1] 1 Cor. 14, 14. 18. 19. 2 Cor. 12, 1. — Renan will an eine Art Nervenschlag gedacht haben: Les Apôtres pag. 179 f. Infolge der Hitze und des grellen Widerscheins der Sonne auf dem dürren Erdreich können nach anstrengenden Tagereisen die Nerven derart angegriffen sein, dass man plötzlich wie vom Donner gerührt ist; nachher hat man den Eindruck einer tiefen Nacht, von Blitzen durchzuckt u. s. w. Renan erklärt, er habe selbst einen derartigen Anfall erlitten, zu Byblos, mit Hallucinationen, die er, bei andern Grundsätzen, sicherlich für Visionen gehalten haben würde. — Das möge nun auf sich beruhen. Weizsäcker erinnert zu der Bekehrungsgeschichte an Gal. 4, 15, welche Stelle an ein Augenleiden denken lasse (a. O. Seite 76). Max Krenkel hat in mehreren Aussagen der paulinischen Briefe die Symptome der Epilepsie erkannt, zu welchen auch visionäre Delirien gehören (in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wiss. Theol. 1873, S. 238—244; und Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus, Braunschw. 1890). — Interessant, aber doch fraglich.

[2] Gegen Weizsäcker a. O. Seite 80.

müsse.[1] Mit diesem Vorsatz nahm er in irgend einer Ortschaft des Königreichs Arabien (dessen Hauptstadt Damaskus war) Wohnung, und führte hier eine Zeit lang ein zurückgezogenes Dasein, mit Handarbeit seinen Unterhalt verdienend, ausserdem nur sinnend, forschend, prüfend, was aus den Vorrathskammern seines Wissens und der Schriften sich mit dem Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Messias Jesus zusammenfügen liesse. — Als er wieder hervorkam, hatte er die Ueberzeugung gewonnen, dass Jesus zum Besten seines Volks gestorben sei, dass er sein Leben für seine künftigen Unterthanen gegeben habe, als ein Sühnopfer wegen ihrer Verschuldungen, um sie vor dem Zorn Gottes zu erretten und sie in das rechte Verhältniss zu Gott zu setzen.[2]

Der Idee, dass ein Gerechter in der Kraft seiner Jahre aus dem Lande der Lebendigen weggerissen werden könne, damit sein Leben dem Volk zum Schuldopfer gereiche, war schon durch das bekannte Capitel von dem duldenden Gottesknecht im Buch Jesaja Raum geschaffen; auch ist die Lehre im Talmud enthalten. Hier heisst es, dass Gott solche, die selbst den Tod noch nicht verdient haben — nämlich die Gerechten und, wo diese fehlen, Kinder — sterben lasse für die Andern. In der rabbinischen Literatur ist dann zum Grundsatz erhoben worden, dass der Tod des Gerechten sühne, sogar mit der Kraft des Versöhnungstags.[3] Besonders ist die Ansicht durch das zweite Buch der Makkabäer vertreten: sieben Brüder werden wegen ihrer standhaften Gesetzestreue zu Tode gemartert: sie erleiden dieses Schicksal mit der Zuversicht, dass Gott sie zu einem neuen, seligen Leben auferwecken werde, und sterben in dem Glauben, dass ihr unschuldiges Sterben dem Zorn des Allmächtigen gegen das Volk Einhalt thue.[4] Das zweite Makkabäerbuch ist zwar griechischen

[1] Vergl. Gal. 1, 16.

[2] Die Hauptstellen sind 1 Cor 11, 24. 25. 2 Cor. 5, 18. Röm. 3, 23 bis 26; 5, 2. 8—21. 1 Cor. 5, 7. 8. u. s. w.

[3] Die Belege bei Ferd. Weber a. O. Seite 314 f.

[4] Der jüngste von den Brüdern erklärt, er wolle sterben mit der Bitte, dass dies der Fall sein möge: *ἐν ἐμοὶ δὲ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου*

Ursprungs; es sind jedoch ohne Zweifel in den makkabäischen Freiheitskriegen Viele wegen ihres treuen Haltens am Gesetz, also als Gerechte, umgekommen, und ist kaum anzunehmen, dass die jüdischen Theologen über diese Thatsache keine Theorie aufgestellt hätten. Seitdem der Glaube an die Auferstehung den Widerspruch mit der Gerechtigkeit Gottes gegen jeden Einzelnen aufhob, konnten sie ohne Scheu dem Problem nahetreten. — Aber freilich war die Theorie, welche das vorzeitige Sterben des Gerechten erklärte, auf Jesus nicht anwendbar, bevor man die feste Ueberzeugung gewonnen hatte, dass er in nichts dem göttlichen Willen zuwider gehandelt habe; vollends war von ihrer Anwendung auf den Messias niemals die Rede gewesen, indem die Vorstellung eines vor dem Ziel sterbenden Messias weit ablag. Wir haben den Beweis im Targum zu Jes. 53. In dieser aramäischen Reproduction ist der Abschnitt auf den Messias bezogen, gleichzeitig aber, und gewiss infolge dessen, jede Aussage des Textes über physische Leiden und über den Tod des Gottesknechts völlig umgedeutet. Es war also ein ganz neuer, unerhörter Gedanke, mit welchem Paulus nun als Apostel Jesu Christi auftrat, er zuerst mit einem Evangelium des Leidens neben dem der Auferstehung.

Das Evangelium des Paulus

Paulus ist in den Synagogen Syriens, Klein-Asiens und der Insel Cypern aufgetreten, später hat er sich nach Hellas gewandt und zuletzt sogar in Rom seinen Glauben verkündigt, — was mag ihn so ein- für allemal ins Heidenland geführt haben? Doch gewiss nicht nur der Wunsch, den Uraposteln, denen er sich durch seine Erkenntniss überlegen wusste, aus dem Wege zu gehn, sondern die Einsicht, gerade auf jenem Gebiet das Bedeutendste erreichen zu können. Die Zustände in der Diaspora waren ihm ja bekannt: der Apostel möge nun

στῆναι τὴν τοῦ παντοκράτορος ὀργὴν τὴν ἐπὶ τὸ σύμπαν ἡμῶν γένος δικαίως ἐπηγμένην. 2 Makk. 7, 38.

zu Tarsus oder zu Giskala geboren sein, seine Beherrschung der griechischen Sprache beweist, dass er in hellenischer Umgebung aufgewachsen ist.[1] In Damaskus hatte er den Zustand ohnehin lebendig vor Augen: hier waren „sämmtliche Frauen, bis auf wenige“ der jüdischen Religion zugethan.[2] Fast überall im Reiche, wo es Synagogen gab, fühlten damals viele Heiden, in erster Linie die Frauen, und in beschränkterem Masse auch die Männer, sich von den religiösen Vorstellungen der Juden angezogen und nahmen ihrer viele als „Gottesfürchtige“, soweit es anging, am jüdischen Cultus Theil. Indessen fehlte die wirkliche Zugehörigkeit zum Gottesvolk. Zwar konnte man sich in den Verband desselben aufnehmen lassen; allein, fast unübersteigliche Hindernisse hielten davon zurück. Wer Jude sein wollte, musste die Reinigkeitsbestimmungen in aller Strenge und in vollem Umfange beobachten, wodurch sich aller gesellige Verkehr mit den Heiden verbot, — man denke nur an die Speisegesetze.[3] Frauen konnten schon infolge dessen ohne ihre Gatten nicht völlig zum Judenthum übertreten, den Männern aber machten eben jene Vorschriften über die Reinigkeit bei den Anforderungen ihrer bürgerlichen Stellung und Erwerbsthätigkeit die Sache in den meisten Fällen ganz unmöglich.[4] Wer durfte denn alle bisherigen Verbindungen abbrechen, brechen mit seiner Verwandtschaft, welcher Kaufmann brechen mit seinen Geschäftsfreunden, welcher Arbeiter sich zurückziehn von seinen Genossen? Und selbst dem vollkommenen Proselyten war die absolute Gleichheit und somit auch der unverkürzte Antheil an dem Segen des Gottesvolkes nicht gewährleistet.[5] Die Ansicht, welche den Samen Abrahams auf dessen natürliche Nachkommen einschränkte, konnte verläugnet werden, aber todt war sie nicht. Wenn vor der Gottesherrschaft der Prophet Elias kommen sollte, um die

[1] Dass Paulus zu Giskala in Galiläa geboren sei, ist eine Nachricht des Hieronymus, zu welcher man vergleiche: Krenkel, Paulus (1869), Seite 215 f. und Beiträge, Seite 1—16; Overbeck a. O. S. 370; Schmiedel a. O. S. 245. Hieron. de vir. ill. cap. 5; in Philem. vs. 23.

[2] Ios. Bell. Iud. II, 20, 2.

[3] Vergl. oben Seite 298.

[4] Man vergleiche hierzu u. A. Renan, Saint-Paul, pag. 66—72.

[5] Vergl. hierzu auch Schürer II, Seite 574 f.

Stämme Jakobs herzustellen, war den Proselyten doch nur ein Gnadenstand zweiten Ranges in Aussicht gegeben.[1] Die Juden ihrerseits waren schwankend, ob sie sich über den Anschluss der Proselyten freuen oder ärgern sollten. Einerseits schmeichelte ihnen der Uebertritt vornehmer Heiden, andrerseits erhob sich der Nationalstolz: das auserwählte Geschlecht verachtete die Fremden und empfand die Vermischung mit ihnen als ein Verschulden. Im Allgemeinen wird die schroffere Gesinnung bei den palästinensischen Lehrern zu suchen sein, die freundlichere bei den Lehrern und Synagogenvorstehern, die selbst in der Diaspora lebten und von der hellenischen Bildung nicht unberührt geblieben waren.[2] Letztere muss beim Hinblick auf die Menge der Gottesfürchtigen zu Zeiten ein Bedauern angewandelt haben, dass die gesetzliche Schranke es unmöglich machte, diese reife Ernte vom Felde einzuheimsen.[3] Dabei lag dann solchen, die in der allegorischen Erklärung des Gesetzes geübt waren und den symbolischen Gehalt für das einzig Wichtige hielten, die Versuchung nahe, den formalen Ausdruck, das heisst die Befolgung des Ritualgesetzes, als unerheblich hinzustellen und zu vernachlässigen. Der Alexandriner Philo hat ein derartiges Verhalten bei etlichen Zeitgenossen constatiert; er rügt es zwar als leichtfertige Einseitigkeit, besonders aber mit Rücksicht auf den guten Ruf, welchen die Menge, die nur den gesetzlichen Wandel kenne, demjenigen

[1] Sirach 48, 10 (*καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ*). Das Läuterungswerk Mal. 3, 3 geht freilich nur die Levitenkaste an; indessen dachte man (wohl mit Rücksicht auf 3, 24) auch an eine Ausscheidung der illegitimen Elemente aus dem Volke überhaupt. Die mildere Auffassung, welche in der Mischna, ʿEdujjôt VIII, 7, und im babyl. Talmud Qidduschin fol. 71a zu Worte kommt, war noch nicht allgemein. Vgl. die Stellen bei Weber a. O. Seite 337; Edersheim a. O. II, Appendix VIII.

[2] Aussprüche der Rabbiner, von Schammai und Hillel an, welche die verschiedenartigsten Gesinnungen in Ansehung der Proselyten bekunden, findet man zusammengestellt in der Protestant. Realencyclopädie 2. Aufl., XII, Seite 295 f. (Artikel Proselyten von Delitzsch), und bei Ferd. Weber a. O., Seite 74—76 und 368. — Wenn Philo in den Tractaten *de poenitentia* und *de nobilitate* (Mangey II, 405—407 und 437—444) die Proselyten meinte, so hat er in jenem sie zum Uebertritt ermuntern, in diesem die Juden, welche sie verachteten, zurechtweisen wollen.

[3] Vergl. Joh. 4, 35.

entziehe, der die väterliche Spur verlasse.[1] Wir vermuthen nun, dass Paulus, da er mit seiner Vergangenheit gebrochen hatte, diese Rücksicht bei Seite gesetzt und den Entschluss gefasst hat, im Namen Jesu den Gottesfürchtigen die Aufhebung der ärgerlichen Schranke zu verkündigen. Was die Menge der Juden dazu sagen würde, stand dahin; bei der Menge der gottesfürchtigen Heiden konnte der Erfolg kaum zweifelhaft sein. Den positiven Grund dieses Entschlusses bot eine Betrachtung des Todes und der Auferstehung Jesu, die sich folgendermassen erklärt. Ein hellenisch angehauchter jüdischer Theologe denkt sich die psychischen Vorgänge mystisch, genauer: als Geschehnisse in der Geisterwelt. Ein Gesinnungswechsel erscheint ihm entweder als ein Verderben oder als eine Neuschöpfung des innern Menschen; ist seine Gesinnung durch eine vorschwebende Idee von der Persönlichkeit Jesu umgestimmt, so wird er sagen: „ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“[2] Ferner konnte Paulus, nachdem Christus ihm im Himmelslicht erschienen war und er die Partei dieses „himmlischen Menschen“ ergriffen hatte, sich also durch den Glauben mit ihm verbunden wusste, erklären: ich bin mit Christus zu einem neuen (nämlich himmlischen) Leben auferweckt. Das himmlische aber gilt ihm zugleich für das geistige; das himmlisch-geistige Dasein hat mit dem irdischen nur die ähnlichen Formen gemein: es giebt hier Leiber mit Wahrnehmungsorganen und Bewegungen, nur nichts von den plumpen, gemeinen und verweslichen Elementen der irdischen Körperwelt. Also ist für den zum himmlischen Leben auferstandenen Menschen jede Unterscheidung zwischen Rein und Unrein hinfällig: eine solche kann nur in der irdischen Sphäre, über welche der himmlische Mensch jedoch erhaben ist, vorkommen. Darum hat auch Paulus, als er mit seinem innern Menschen den Process der geistigen Neu-

[1] Man lese in dem Tractat *de migratione Abrahae*, ed. Mangey, I, pag. 450 sq. und bedenke dazu, dass die Norm des gesetzlichen Wandels ausserhalb Palästinas durch das Herkommen, nicht durch die pharisäische Theorie gegeben war. In weiter Entfernung von der Cultusstätte fand man sich mit Opfern und Festreisen leichter ab, auch war die Judenschaft in der Diaspora im Allgemeinen besser situiert als die Bevölkerung Palästinas.

[2] Gal. 2, 20.

geburt durchgemacht zu haben glaubte, auf solche Unterscheidungen nichts mehr gegeben: zwar trug er noch die irdische Hülle, doch fühlte er sich über die Angelegenheiten der irdischen Existenz hinausgehoben, er war der Welt abgestorben; wie er keine Ansprüche mehr auf sie geltend machte, so war er sich in dieser Sphäre auch keiner Verpflichtungen mehr bewusst: was an dem Leib nicht Tempel des heiligen Geistes war, war ihm gleichgültig geworden, mithin auch die Vorhaut und die Speisen. Die Aufhebung der darauf bezüglichen Satzungen ist also zu Stande gekommen durch den mystischen Glauben „Christus angezogen" zu haben,[1] ihm „eingepflanzt" zu sein[2]: „Ihr seid nicht im Fleisch zu Hause, sondern im Geist, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt; wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein[3] Der Herr ist der Geist, und wo der Geist ist, da ist Freiheit."[4]

Im tiefsinnigen Nachdenken über seine Bekehrung ist diese Wendung seines Lebens dem Paulus als ein Sterben und Auferstehn seines innern Menschen verständlich geworden. In Verbindung mit dem Gedanken, dass der Messias für die Seinigen gestorben sei, ergiebt dies folgende Gedankenreihe: „Einer ist für alle gestorben, also sind sie alle gestorben. So kennen wir von jetzt an niemanden mehr nach dem Fleisch. Haben wir auch Christus nach dem Fleisch gekannt, davon wissen wir jetzt nichts mehr. Darum, wo einer in Christus ist, das ist neue Schöpfung[5] Durch Christus ist mir die Welt gekreuzigt, und ich der Welt. Weder Beschneidung ist etwas, noch Vorhaut etwas, sondern neue Schöpfung."[6] In dem ganzen Gedankenkreis stellt sich das Leben der an Jesus gläubigen Gemeinde als ein neues Verhältniss zu Gott dar. Diejenigen, welche mit dem Apostel sich an Christus anschliessen, also zu dem Leben im Geist, zu dem Leben nach himmlischer Norm, gelangen, bilden das Volk eines neuen Bundes, ein neues Israel, das geistige, das wahre Israel.

[1] Röm. 13, 14. Gal. 3, 27.
[2] Röm. 6, 5.
[3] Röm. 8, 9. 10.
[4] 2 Cor. 3, 17.
[5] 2 Cor. 5, 15—17.
[6] Gal. 6, 14. 15.

So ist durch das Evangelium des Todes und der Auferstehung Jesu das Christenthum zum ersten Mal auf eigene Füsse gestellt worden.

Es empfiehlt sich, hier sogleich über den Erfolg der Verkündigung des Paulus in Kürze zu berichten. Er hat nicht vergeblich gepredigt. Viele haben ihm geglaubt, dass im jüdischen Lande Jesus durch sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung allen Gottesfürchtigen das Heil bereitet und das strenge Judenthum überflüssig gemacht habe. Der Gedankenprocess jedoch, durch welchen dies klarzustellen war, hat zu seinen Lebzeiten fast nirgends Eingang gefunden. Es ist dies sehr begreiflich: die paulinische Auffassung war in hohem Grad durch individuelle Factoren bestimmt; sie verstehen und sich aneignen konnte thatsächlich nur, wer ungefähr denselben Entwickelungsgang durchgemacht hatte, wie Paulus hellenisch beeinflusst, rabbinisch geschult, und obendrein verwandter Natur war. Die verständnisslose Aufnahme seiner Predigt hat dem Apostel viel Verdruss bereitet, indem die hier waltende Unklarheit es den Judenchristen leicht machte, einen Theil der von ihm bekehrten Gemeinden nachträglich zum Aufgeben der von Christus erwirkten Freiheit zu überreden. Sein Brief an die Galiläer bringt uns die Situation lebhaft vor Augen.

Das Emporkommen des Christenthums

Neben der paulinischen hat schon bald eine von dem palästinensischen Apostelkreis ausgehende, speciell von Petrus veranlasste und autorisierte Mission in der Diaspora stattgefunden. Diese wandte sich ausschliesslich an die Juden, in der Voraussetzung, dass der Messias nur für diese da sei; von Heiden wurde also der vollkommene Uebertritt zum Judenthum verlangt. Gemeinsam war jedoch beiden Missionen die Botschaft, dass Jesus von Nazaret von Gott zum König über alle Welt ausersehen sei, dass er noch in der jetzt lebenden Generation vom Himmel herabkommen und denen, die ihn anerkennen würden, das höchste Glück in seinem Reich mittheilen werde.

Die Erfolge des Paulus waren nach vierzehn- oder fünfzehnjähriger Arbeit gross genug, um den jerusalemischen Säulen-

aposteln dermassen zu imponieren, dass sie die unbeschnittenen Gläubigen als Theilhaber an der Gnade des Messias Jesus anerkannten.[1] Daraus ist nicht zu schliessen, dass die Seelenzahl der paulinischen Gemeinden sich auf viele Tausende belief, obwohl man sie auch unterschätzen kann,[2] sondern nur, dass die Erfolge der petrinischen Mission auf griechischem Gebiet bis dahin ganz unbedeutend waren. Es ist nun höchst wichtig, dass in der Diaspora die Gläubigen aus den Juden trotz manchen Bedenken, ja auch unerachtet des, wie es scheint endgültigen, Bruches zwischen Paulus und Petrus zu Antiochien,[3] doch nicht von den Gläubigen aus den Heiden getrennt geblieben sind; in der Regel wenigstens haben die beiden Kategorieen zusammenhaltende Gemeinden gebildet. Die Thatsache, welche durch die neutestamentlichen Bücher ausreichend bezeugt ist,[4] versteht sich eines Theils, nämlich in Ansehung solcher für den Glauben an Jesus gewonnenen Juden, denen ohnehin die hellenisierende Tendenz eigen war, leicht genug: sie werden sich gefreut haben, dass die paulinische Verkündigung ihnen einen positiven Grund gab, sich des lästigen Ritualgesetzes zu entschlagen;[5] — die andern haben sich wohl hauptsächlich durch den Umstand bestimmen lassen, dass die zu Jesus Bekehrten, schon weil sie innerhalb der Judenschaft Zwiespalt verursachten, von den Synagogen abgestossen und verbannt wurden.[6] Bei ihrer schwachen Anzahl blieb ihnen darauf nur der Anschluss an die Heiden-

[1] Gal. 2, 9.

[2] Entschieden zu niedrig rechnete Renan, Saint-Paul, p. 562 s., indem er z. B. auf Grund von Röm. 16, 23 die korinthische Gemeinde so klein schätzte, dass sie in einer Privatwohnung ihre Versammlungen halten konnte. Die Stelle 1 Cor. 1, 11—16, wo von den Parteiungen in Korinth und von den Familien, die Paulus daselbst getauft hat, die Rede ist, lässt nur an eine grössere Gemeinde denken.

[3] Darüber lese man Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, 2. Aufl. Seite 165 f.

[4] 1 Cor. 7, 17. 18 u. s. w. Vielleicht auch Apok. 11, 18 und 19, 5, wo „die Heiligen" und „die Knechte Gottes" neben den „Gottesfürchtigen" genannt werden. Es ist jedoch fraglich, ob diese Stellen der Apokalypse von einem Christen herrühren.

[5] Vergl. das oben S. 521 f. angeführte Zeugniss des Philo über manche Hellenisten. In dem von Iosephus, Arch. XX, 2, 5, erzählten Fall macht sich bei dem Juden Ananias nur ein feiger Opportunismus geltend.

[6] Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 2. Luk. 6, 22 etc.

christen übrig: wozu sie sich um so eher verstehen konnten, als die Aergernisse, welche die Gemeinschaft mit den „heidnisch lebenden“ Brüdern ihnen bereitete, dadurch aufgewogen wurden, dass in diesen Kreisen ein grosser Einfluss ihnen gesichert war. Als Angehörige des Volks, von welchem das Heil gekommen war und dem auch Jesus selbst angehört hatte, waren sie bei denen, die an ihn glaubend auch ihm zu Gefallen leben wollten, von selbst angesehene, in mancher Hinsicht massgebliche Personen, bildeten sie also trotz ihrer numerischen Schwäche in den Gemeinden die Partei, welche das Muster der Frömmigkeit abgab. Ihnen ist hauptsächlich zu verdanken, dass das Alte Testament die grundlegende Religionsurkunde blieb; aus ihnen, den hellenischen und hellenistischen Juden, müssen in der ersten Zeit die meisten Lehrer hervorgegangen sein.

Ohne dies Element würde das Christenthum seine Existenz nicht behauptet haben. Man denke sich die Botschaft, dass im jüdischen Lande ein Prediger und Wunderthäter aufgetreten, dann gestorben, aber in den Himmel aufgenommen sei, von wo er jetzt bald wiederkommen und allen, die sich zu ihm bekennen, die Glückseligkeit schenken werde, — man denke sich diese Botschaft, wie sie in gewissen heidnischen Kreisen Aufnahme finden konnte: blieben diese, etwa in Rom, sich selbst überlassen, so hatten sie nach der Enttäuschung der ersten hochgespannten Erwartung nur einen Gott mehr. Denkt man sich die Wirkung der paulinischen Predigt hinzu, so kann dieselbe nicht in der verständnissvollen Aneignung des ganzen Paulinismus, sondern nur in der allgemeinen Richtung aufs Geistige bestanden haben: diese erzeugte Gemeinden von „Pneumatikern“, in denen sogar die Aemter der Regierung und Verwaltung von dem Geist, als dem Herrn, vertheilt wurden, [1] — was natürlich nur der erste Schritt zur Auflösung und zum Untergang war. Asketische und libertinistische, bei hinzutretenden kosmologischen Speculationen gnostische, sonst montanistische Irrungen, hier Spiritualismus, dort Chiliasmus: — das ist wozu die paulinische Richtung mit ihrer Geringschätzung des Irdischen und des Leibes führen musste, und auch schon bei Lebzeiten ihres Urhebers geführt

[1] 1 Cor. 12, 7 ff. 28 ff.

hat: die Consequenz des Paulinismus ohne Paulus.[1] Ihn selbst hat seine Vergangenheit und sein gediegener Charakter vor dieser Consequenz behütet.[2] In der lutherischen Reformation ist der Paulinismus aufgelebt: da haben die Zwickauer Propheten und die Wiedertäufer noch einmal gezeigt, dass diese Richtung einer Gegenströmung bedarf, wenn sie nicht in einen Trubel münden soll, dessen die Cultur und die Gesellschaft sich erwehren müssen. Damals haben Luther und die Politik der Reichsfürsten die protestantische Kirche gerettet. Das aufkommende Christenthum verdankt seine Widerstandsfähigkeit der Thatsache, dass die Hauptgemeinden sich nicht nach paulinischen Theorieen, sondern nach dem Vorbild der Synagoge eingerichtet und von dem Heidenthum abgesondert haben. Hieraus ergab sich erstens die Presbyterialverfassung, aus welcher die bischöfliche sich entwickelt hat, zweitens die regelmässige Vorlesung und gläubige Berücksichtigung der heiligen Schriften, drittens die Observanz derjenigen Gebote, welche in den Schriften als für das ganze Menschengeschlecht verbindlich erscheinen, und deren Beobachtung die jüdischen Lehrer demgemäss von allen Heiden verlangten, die in den Thoren des Gottesvolkes, d. h. eigentlich im jüdischen Lande, auf jüdischem Boden, wohnen wollten. Zu diesen Geboten gehörte ausser der Heilighaltung des Namens Gottes und der Vermeidung des Götzendienstes auch die Enthaltung vom Blutgenuss, wodurch in der That die alte Kirche sich vom Heidenthum unterschieden hat.[3]

[1] Geringschätzung des Irdischen und des Leibes 1 Cor. 6, 12. 13; 9, 25. Joh. 6, 63. 1 Tim. 4, 8. — Libertinistische Consequenzen: 1 Cor. 5, 1—13; 6, 12—20. Gal. 5, 13. 16 bis 6, 8. Röm. 6, 1.

[2] Zur Charakteristik des Apostels vergleiche man vor allem die klassische Darstellung der besonders hervortretenden Züge seiner geistigen Individualität auf Grund der vier Hauptbriefe von F. Chr. Baur in dem Schlusscapitel seines Paulus, 2. Aufl., II, Seite 294—315.

[3] Vergl. das Verbot des Blutgenusses Genes. 9, 4, und zu den sogenannten noachischen Geboten überhaupt Schürer a. O. II, Seite 568 f. Anm. 297.

Blut oder blutiges Fleisch zu essen, war in der alten Kirche nicht gestattet. Belegstellen, die bis in die Zeit des Marc Aurel hinaufreichen, bei Weizsäcker a. O. Seite 181. — Der Genuss des von

Das alles weist darauf hin, dass Gemeinden, wie die zu Rom, nicht etwa aus philosophierenden skeptischen Kreisen entstanden,[1] sondern aus der Schaar der judaisierenden Heiden hervorgegangen sind: aus den Freunden der Synagoge, die bei den Juden ehedem als „Gottesfürchtige" wohl gelitten waren, dann aber sich auf eigene Füsse stellten, neben der jüdischen Synagoge und nach ihrem Muster als Ekklesia der „Gottesfürchtigen" auftraten.[2] Dazu kann ferner selbst diesen unphilosophisch Frommen nicht die blosse Kunde, dass in Galiläa oder „im Orient" der Messias als Befreier vom Gesetz erschienen sei, den Muth gegeben haben, sondern nur entweder die enthusiastische Predigt eines Paulus, oder eine geschickte Belehrung über das wahre Israel im Gegensatz zu dem Israel der Beschneidung, also die Unterscheidung eines geistigen von dem fleischlichen Gottesvolk, wie dieselbe mittels einer „pneumatischen" Hermeneutik im Alten Testament selbst nachzuweisen war. Eine solche Belehrung könnte unter Umständen von einem aufgeklärten Hellenisten ausgegangen sein; es liesse sich wohl denken, dass die Gottesfürchtigen hie und dort ohne irgendwelche Kunde von Jesus sich zu selbständigen Gemeinden constituiert hätten: allein, wir entdecken keine Spur davon, dass es geschehen wäre. Im Gegentheil haben wir allen Grund anzunehmen, dass solche Fälle erst eingetreten sind, nachdem der Name Jesus ausgesprochen war und infolge des Evangeliums von ihm; in Rom zum Beispiel unter der Regierung des Kaisers Claudius, zur Zeit jener Unruhen, die SUETONIUS, vermuthlich nach alten Polizeiacten, von dem Anstiften eines gewissen Chrestus herleitet.[3] Das ist natürlich ein Irrthum: der heidnische Berichterstatter hat nicht um den Messias der Juden gewusst, und die

Götzenopfern herrührenden Fleisches, den Paulus grundsätzlich freigegeben hatte, erscheint in der Apokalypse (2, 14. 20) als libertinistische, bei JUSTIN (Dial. c. Tryph. 35) und IRENAEUS (Haer. I, 6, 2) als gnostische Irrlehre.

[1] Wie neuerdings von STECK a. O. S. 377 f. vermuthet worden ist.

[2] Im ersten Clemensbrief werden die Christen noch als οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν bezeichnet: Cap. 21, 7; 23, 1.

[3] Vita Claud. cap. 25: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Dazu empfehlen wir mit einer geringen Modification die Erklärung von GASTON BOISSIER: La Religion romaine d'Auguste aux Antonins, Paris 1878, II, pag. 60. 61.

Juden sind schlau genug gewesen, ihm darüber auch keinen Aufschluss zu geben, weil das gleich die strengste Untersuchung nach sich gezogen haben würde; was der Römer immerhin ermittelte, war, dass hinter der Bewegung ein Individuum steckte: er verstand den Namen Chrestos. — Uebrigens haben wir hier die Sache in ihrem ersten Anfang vor Augen: es ist nicht ein Zerwürfniss zwischen den Gottesfürchtigen (den judaisierenden Heiden) und den Juden, sondern eine Aufregung innerhalb der Judenschaft; woraus wiederum erhellt, dass das Evangelium auch bei geborenen Juden Anklang fand. Da uns nun bereits klar geworden, dass in den christlichen Gemeinden der ersten Zeit fromme und schriftkundige Gläubige jüdischen Geblüts eine Rolle gespielt haben, so verstehen wir bei dieser Nachricht, welche uns daran erinnert und es wohl bestätigt, vollends, warum die Gemeinden nicht ohne die Botschaft von Jesus dem Messias entstanden sind. Nur der Glaube an seine baldige Erscheinung, also auch an die Nähe des grossen verhängnissvollen Tags des Herrn, mit der dadurch erweckten Furcht und Hoffnung kann solche Juden zu einem Bündniss mit Heiden vermocht haben, welches ihnen die Gemeinschaft mit der Synagoge kostete.[1] — Das ist nun für jeden Einzelfall massgeblich: christliche Evangelisten, und zwar Pneumatiker, entweder Paulus selbst oder von Paulus angeregte Hellenisten, wie Apollos oder Aquila,[2] haben zu den Gemeinden des neuen Bundes den Grund gelegt; weiter aber hat an den wichtigsten Stellen das synagogale Muster sich geltend gemacht, und die zweckmässig gedeutete griechische Bibel die Norm des Glaubens und des frommen Lebens abgegeben.

Die Gründung der katholischen Kirche

In diesen Kreisen waren nun von vornherein die verschiedensten Elemente unter einander gemischt: heidnische, jüdische, paulinische; hier konnte man am leichtesten noch

[1] Weshalb das Christenthum auch nur in seiner ersten Zeit unter den Juden Fortschritte gemacht hat.

[2] Act. 18, 24—28.

allerlei Neues aufnehmen, hier flossen aus dem Heidenthum und aus der septuagintischen Schrift noch stets neue Vorstellungen und Gedanken zu. Nur um solche Centren hat die Christenheit sich allmählich zusammenschliessen können. Hier walteten die klügsten Vorstände: nur in diesen Kreisen war es möglich, die Idee zu erfassen, alle christlichen Elemente, auch die vorwiegend judaistischen und paulinischen, zu einer Gesammtkirche zu vereinigen. Die Idee ist verwirklicht worden; in der Consolidierung jener Elemente entwickelt sich durch etwa drei Menschenalter, bis um die Mitte der andern Hälfte des zweiten Jahrhunderts, die erste Phase der Geschichte des Katholicismus. Es ist die Grundlegung der „katholischen“ Kirche, wie sie sich schliesslich nannte,[1] die gewiss nicht ohne mancherlei Verhandlungen und Compromisse zu Stande gekommen ist; gegen Ende dieser Periode finden wir die Gruppen, welche der Fusion widerstrebt haben, als schwache Häuflein rechts und links von der Spur der katholischen Heeresmacht: unpraktische Idealisten, die ihre alten Fahnen nicht gegen die in allen Farben prangende Universalstandarte eintauschen wollen. Unpraktische — denn die Zukunft gehört keinem bestimmten Ideal, nicht dem Ideal eines Menschen oder einer Partei; nur ein wandelbares, schmiegsames, aneignungsfähiges Gebilde überlebt die Generation.

Ein Gebilde solcher Art war die christliche Kirche. Später, als die kaiserliche Macht sich mit ihr verbündete und die Menge der Heiden in sie einzog, hat sie diese Eigenschaften in einem Masse erwiesen, welches uns doch noch überrascht. Wir sehn ihre Thore weit geöffnet, nicht nur für die Menschen, sondern auch für alles, was die aus dem Heidenthum noch mitbrachten. Einlass fanden die alten Götter, nur unter andern Namen: Heilige und Engel wurden angerufen, zu jenen mehr gebetet als zu Gott, der blos den Worten nach der einzige geblieben war; endlich folgte die Verehrung der Bilder. Manche heidnischen Gebräuche wurden, nachdem sie sich eingeschlichen, bald gebilligt, nur mit irgend einer christlich lautenden Deutung. So adoptierte die Kirche den Opfercultus und machte ihre Lehrer zu Priestern. Kreuzeszeichen, Weihwasser und andere Zaubermittel heidnischen Ursprungs kamen zu hohen Ehren. Dies Entgegen-

[1] Der Name erscheint zuerst in den ignatianischen Briefen.

kommen fand in jener ersten Periode, die wir als die Zeit der Grundlegung bezeichnet haben, noch nicht statt. Freilich und natürlich verlangte man schon damals die Heiden zu gewinnen, ihnen gegenüber als unschuldig und vor allem nicht mehr als ein Glied des Judenthums zu erscheinen; aber man war sich doch noch bewusst, mit diesem die religiösen Grundanschauungen gemein zu haben, wie man ja die von den Juden überkommene heilige Schrift als die einzige Urkunde der Wahrheit anerkannte, während man dem Heidenthum noch nichts entlehnt zu haben glaubte, es überhaupt als geistige Finsterniss betrachtete und als Dämonenthum verabscheute.

Ueber die Bemühungen, durch welche die katholische Einheit zu Stande gekommen ist, sind wir ohne jede Nachricht. Auch die Männer, die bei dem Werk an der Spitze gestanden haben, sind uns nicht bekannt. Hier ist wohl absichtlich eines und das andere der Ueberlieferung entzogen, — wie ja auch kein Zufall sein wird, dass die Apostelgeschichte das Leben des Paulus nicht bis zu Ende erzählt. Aber es ist die Periode der sogenannten Apostolischen Väter, und aus der ersten Hälfte des oben umschriebenen Jahrhunderts (75—175 u. Ä.) stammen nebst einigen andern Schriften auch die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte. In diesen dürfen wir also den Reflex jener Zeit erkennen, und zwar spiegeln sich in ihnen die Absichten der leitenden Kreise, daher wir auch vermuthen dürfen, dass wenigstens der Anstoss zu der evangelischen Geschichtschreibung von den Urhebern der christlichen Union ausgegangen sei. Was ohnehin wahrscheinlich war, wird dadurch nur bestätigt: der Plan ist von Rom aus in die Wege geleitet worden, und das dort entstandene Evangelium des Marcus schon von ihm beeinflusst: geschrieben nicht ohne Rücksicht auf das Unternehmen, sofort stark vervielfältigt und ausgesandt, um den Boden dafür zu bereiten.

Wir rechnen unsere Evangelien mit zu jenen literarischen Erzeugnissen, die man charakterisieren kann als „eine ganz eigenartige Schriftstellerei, in welcher Thatsachen für die Vergangenheit und Zukunft geschaffen wurden, und welche mit den höchsten Ansprüchen auftrat.“ [1] Die tiefe Kluft, von

[1] Harnack, Dogmengeschichte I, 2. Aufl. Seite 120.

der mit Recht geredet wird, liegt nicht zwischen den neutestamentlichen Schriften und denen der Apostolischen Väter, sondern zwischen letzteren und der patristischen Literatur.[1] Der Zweck, zu dem Lukas in seinem Prolog sich bekennt, ist bereits der Zweck des Marcus gewesen: es gilt den Nachweis des christlichen Glaubens, dass Jesus wirklich der im Alten Bund Verheissene sei; daneben, zumal bei Matthäus und Lukas, die Begründung der neuen katholischen Ordnung. In dieser Beziehung verdient besonders hervorgehoben zu werden, wie bei Matthäus der Jünger Simon zum Inhaber der Schlüssel des Himmelreichs gemacht wird, also zum Bevollmächtigten Jesu auf Erden, als Repräsentant einer einheitlichen apostolischen Autorität, die Jesus selbst aus Anlass jenes Beinamens desselben Jüngers Kēfa (d. h. „Stein") als den Fels bezeichnet, auf dem er seine Gemeinde bauen werde.[2] Von diesem „Herrnwort" hat Paulus noch keine Ahnung gehabt: er spricht von dem Kefas als einem unter mehreren, die eine einflussreiche Stellung einnehmen und das nur der öffentlichen Meinung in der Christenheit verdanken.[3] Man versteht den Ursprung und den Zweck der neuen Aufstellung im Evangelium sofort, wenn man in Betracht nimmt, dass die Bischöfe seit Ende des ersten Jahr-

[1] Franz Overbeck: Ueber die Anfänge der patristischen Literatur im XLVIII. Band der Historischen Zeitschrift von v. Sybel, Seite 417 ff. — Overbeck rechnet zu jener Urliteratur: 1° die Bücher des Neuen Testaments, 2° die sogen. Apostolischen Väter mit Ausnahme des 2. Clemensbriefes, 3° die Exegesen des Papias und die Denkwürdigkeiten des Hegesippus, 4° Reste ausserkanonischer Evangelien und Apostelgeschichten. Diese Literatur laufe bis ungefähr 130 u. Ä., ein Nachkömmling sei der Hirt des Hermas.

[2] Matth. 16, 18. 19. Der Autor, ein Grieche, nahm das Wort *kefa* „Stein" in der Bedeutung „Fels". Wir übersetzen also: „Du bist „Fels", und auf diesem Fels will ich meine Kirche (oder: Gemeinde, *ekklesia*) bauen, und die Thore der Unterwelt sollen sich [an Stärke] ihr nicht überlegen erweisen. Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben; und was du [an Institutionen und Geboten] auf der Erde festsetzen wirst, soll im Himmel (d. h. vor Gott) festgesetzt sein, und was du auf der Erde freigeben (d. h. für nicht verbindlich erklären) wirst, das soll im Himmel (vor Gott) freigegeben sein." Ebenso werden Cap. 18, 18 die Apostel alle bevollmächtigt.

[3] Gal. 2, Vers 2 *οἱ δοκοῦντες*, Vers 6 *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι.* Vers 9 *Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάνης, οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι.*

hunderts, als sie unter sich einig geworden waren und die Einheit der Kirche, z. B. in der Taufformel, durchführten, die legitime Succession der Urapostel, also auch deren Autorität für sich in Anspruch nahmen.[1] Im Vergleich noch sehr bescheiden ist die Fiction des Marcus. Um zu ermöglichen, dass für neue Lehren und Anordnungen bisher unbekannt gebliebene Weisungen Jesu in Anspruch genommen würden, behauptet er, Jesus habe öffentlich immer nur in Gleichnissen geredet, nachher aber im vertrauten Umgang den speciellen Schülern, es sind hier schon jene zwölf, alles offenbart.[2] Uebrigens erinnere man sich, wie wir die einzelnen Züge der Leidens- und Auferstehungsgeschichte erklärt, und dabei auch die Zwecke, welche die kirchliche Politik nach aussen hin verfolgte, wirksam gefunden haben: die Absage an das zeitgenössische Judenthum nebst der Empfehlung an die Heiden und die Staatsmacht. Wir vollenden unsere Betrachtung durch eine kurze Uebersicht über die verschiedenen Phasen der evangelischen Geschichtschreibung, ihren Stoff, die Eigenart ihrer Autoren, und den besonderen Werth dessen, was sie geschaffen.

[1] In den verloren gegangenen Denkwürdigkeiten des Hegesippus (um 130 u. Ä.) handelte das letzte Buch über die Einheit der Kirche und die Wahrheit der kirchlichen Lehre auf Grund der apostolisch-bischöflichen Succession.

[2] Marc. 4, 34. Ein Beispiel ist die Reduction des Verbots der Ehescheidung auf ein Verbot der Wiederverehelichung Geschiedener, was ebenfalls eine von Jesus den Aposteln privatim gegebene Erklärung sein soll, nach Marc. 10, 10—12.

VII

Die Evangelien

Die alten Bücher

Dem Verfasser des ältesten auf uns gekommenen Evangeliums, dem Römer Marcus, stand eine Notiz über den Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu zu Gebote, deren Gewährsmann vielleicht der Apostel Petrus selbst gewesen ist, sonst aber doch der jerusalemischen Gemeinde angehört und dem Petrus nahe gestanden haben muss. Wir dürfen sie der Kürze halber den petrinischen Urbericht nennen. Der Gewährsmann hatte wahrscheinlich etwas über die Stellung Jesu zu dem Täufer mitgetheilt, dann etliche Züge aus der galiläischen Periode mit Angabe der Oertlichkeiten, wo Jesus sich aufgehalten, wo er gepredigt und Heilungen vollbracht habe, zum Beispiel dass in der Synagoge zu Kapernaum ein Epileptiker durch ihn gesund, und im Hause des Petrus dessen Schwiegermutter das Fieber losgeworden sei.[1] Dann allgemeine Aussagen, wie dass die Leute über die Kühnheit seiner Predigt erstaunt gewesen seien, Mittheilungen über die Reise nach Jerusalem, die Tempelreinigung, den Verrath des Judas, den Ueberfall bei der Oelkelter, die Flucht der Jünger, die Abführung Jesu in das Haus des Hohenpriesters, die Verläugnung des Petrus. Ferner, wie

[1] Marc. 1, 23—28. 29—34. Beide Heilungen sind den Späteren nicht mehr bedeutend genug erschienen, um sie zu reproducieren. Man brauchte grössere Wunder.

die Frauen die Nachricht von dem Tod Jesu gebracht, und bald darauf in Galiläa Petrus und die andern Jünger ihn als Auferstandenen gesehn hatten. Zudem die Versicherung, dass Jesus ohne Zweifel von den jüdischen Optimaten dem Procurator Pilatus überliefert und von diesem als „König der Juden“ zum Kreuze verdammt worden sei; dass allerdings die Ersteren als die eigentlichen Mörder zu betrachten seien, indem ja derselbe Statthalter (ein anderes Mal) einen ganz unwürdigen, den Sohn eines Lehrers, auf die Bitte der Juden freigegeben habe; endlich, dass dem Meister doch, wie man später erfahren, ein ehrliches Begräbniss zu Theil geworden sei. Ausserdem ist wohl möglich, dass auch einige Aussprüche und Gleichnisse Jesu in dem petrinischen Bericht enthalten waren.

Wir vermuthen, dass die Notiz in Syrien, wo jeder halbwegs gebildete Städter sowohl Aramäisch wie Griechisch verstand, aufgezeichnet und alsbald griechisch ins Reine geschrieben ist; das aramäische Concept ist nicht aufbewahrt worden. Auf die Frage, wann das geschehen sei, lässt sich nur antworten: zu einer Zeit, als die Spannung, mit welcher man die Zukunft Jesu erwartete, so weit nachgelassen hatte, dass man sich für seine Vergangenheit mehr interessieren und schon für nützlich halten konnte, die Erinnerung daran schriftlich zu fixieren: wahrscheinlich nach der Zerstörung Jerusalems, aber dann auch nicht lange nachher. Das Document kann auf mancherlei Art nach Rom gelangt sein; vielleicht beruhte es ursprünglich bei einem Presbyterium in Syrien, etwa zu Antiochien, und ist es auf Ersuchen des römischen Presbyteriums dem Marcus zur Verfügung gestellt worden; vielleicht war es auch schon in mehreren Exemplaren vorhanden.[1] Marcus hat es mit einer

[1] Wir würden hier natürlich an das Evangelienfragment unter den Papyrus von Fajjum denken, und würden dessen schon in unserm ersten Theil gedacht haben, wenn uns nur gelingen wollte, dem darin enthaltenen Text einen andern Eindruck abzugewinnen als den eines zur Unterstützung des Gedächtnisses angefertigten möglichst kurzgefassten Auszuges aus Marc. 14, 26—30, Matth. 26, 30—34. Zudem liegt unseres Erachtens nicht einmal der ursprüngliche Marcustext zu Grunde, siehe oben Seite 30 Anm. Wir übersetzen:

Nach dem Essen aber, wie sie hinauszogen (?): alle werdet ihr in dieser Nacht Anstoss nehmen, gemäss dem Geschriebenen:

ungleich grösseren Menge neuen Stoffes in seinem Evangelium verarbeitet; doch hielt man auf Grund dieses Bestandtheils sich für gerechtfertigt, die Legende zu verbreiten, dass in dem Evangelium die Reden und Handlungen Jesu gesammelt seien, welche Petrus in seinen Lehrvorträgen gelegentlich angeführt und erzählt habe; man verdanke diese Sammlung seinem Dolmetscher oder Secretär (ἑρμηνεύτης), der sorgfältig Acht gegeben habe, nichts von dem, was er gehört, zu übergehn oder zu entstellen.[1] Jenes Document hat nach Marcus keiner mehr benutzt: man wird es jetzt vernichtet haben.[2]

Für die Aussprüche Jesu hat es noch eine andere Quelle gegeben, die laut einem alten Zeugen aus dem Apostelkreis geflossen ist.[3] Matthäus soll dieselben (Logia) in der

> ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden zerstreut werden. — Da Petrus sagte: und wenn alle, nicht ich! sagte er zu ihm: der Hahn wird zweimal krähen, und du vorher dreimal mich verläugnen.

Der Leser erwäge, und vergleiche unser Urtheil mit demjenigen, was Harnack angeführt hat zum Beweis seiner Ansicht, dass dieser Text älter sei als der des Marcus (Theolog. Literaturzeitung 1885, Sp. 277—281; Texte und Untersuchungen V, 4. Heft, Seite 481 bis 497).

[1] So hat nach Papias, einem Zeitgenossen des Polykarp, der Presbyter Johannes das Marcusbuch beschrieben (Euseb. H. E. III, 39). Es ist klar, dass mit der Beschreibung nicht eine Schrift von noch geringerem Umfang als das kanonische Marcusevangelium gemeint sein kann. Befremdend ist nun, dass der Presbyter auch gesagt hat, es sei darin keine chronologische Zeitfolge (? οὐ τάξει). Vermuthlich hat er nur die von Rom aus verbreitete Legende über den Ursprung des Evangeliums gekannt, dieses selbst aber noch nicht zu Gesichte bekommen, und daher den sehr natürlichen Irrthum gehegt, dass auch die Reihenfolge der Bestandtheile die rein zufällige geblieben sei, welche sich in einem so zu Stande gekommenen Sammelwerk von selbst ergeben musste.

[2] Höchstens könnte Lukas noch ein Exemplar davon aufgetrieben haben, jedoch hätte dann auch er den Bericht nicht positiv verwerthet, indem derselbe schon von Marcus gänzlich ausgenutzt war, sondern nur denselben zur Bildung seines Urtheils herangezogen in der Weise, wie wir oben Seite 22 f. und 342 angedeutet haben. Den Stoff des Marcus reproduciert auch Lukas immer lediglich nach Marcus selbst.

[3] Derselbe Papias, im Anschluss an die in der vorigen Anmerkung bezeichnete Stelle.

hebräischen Sprache (versteht sich: der palästinensischen Landessprache) zusammengestellt, und ein Jeder sie sich übersetzt haben, so gut oder übel er's vermochte. Schon der rein jüdische Name „Matthäus" macht die Sache glaubhaft;[1] auch abgesehen von diesem Zeugniss ist klar, dass in den Evangelien des Matthäus und Lukas, von jedem dieser zwei Evangelisten selbständig, eine ziemlich reichhaltige Sammlung Reden und Gleichnisse Jesu ausgebeutet worden; man darf also mit grosser Zuversicht behaupten, dass erstere Evangelienschrift nur auf Grund der Verarbeitung des Stoffes dieser Sammlung unter dem Namen des Matthäus in die Welt geschickt worden ist. Marcus hat vielleicht dieselbe, vielleicht eine andere benutzt. — Nicht alles, was aus der Spruchsammlung stammt, kann wirklich von Jesus herrühren: manche Partieen setzen spätere Geschehnisse, wie das Kreuz, die Verbreitung des Evangeliums und die Zerstörung Jerusalems voraus; andere von Lukas und Matthäus gemeinschaftlich dargebotene Reden sind deutlich Nachahmungen alttestamentlicher (und apokryphischer) Stoffe; endlich weisen einzelne Sätze unverkennbar zurück auf ein Weisheitsbuch, dem sie entlehnt sein müssen, als Jesus schon für die personificierte Weisheit Gottes, wie bei Johannes für den Logos, angesehen wurde.[2] Andererseits haben wir bereits im ersten Capitel dieses unseres vierten Theils auch muthmasslich echte Bestandtheile dieser Spruchsammlung hervorgehoben. Wir nehmen also an, dass eine Reihe von Aussprüchen Jesu, wie natürlich, im Gedächtniss seiner Jünger haften geblieben, zur Aufzeichnung gelangt, endlich mit anderem Stoff zusammengeworfen worden ist, und diese neue erweiterte Ausgabe der „Sprüche Jesu" den Evangelisten Lukas und Matthäus zur Benutzung vorgelegen hat. — Seitdem ist auch sie spurlos verschwunden: jener Zeuge (Papias, Bischof von Hierapolis, angeblich ein Schüler des

[1] Matthäus = Amittaj oder Amattaj, אֲמִתַּי, wie im Alten Testament der Vater des Propheten Jona heisst (2 Kön. 14, 25. Jon. 1, 1). Das kurze anlautende *a* ist abgefallen; man sehe Th. Nöldeke's Bemerkung in den Götting. Gelehrten Anzeigen 1884, Seite 1023.

[2] Vergl. D. Fr. Strauss: Jesu Weheruf über Jerusalem und die *σοφία τοῦ θεοῦ*, im VI. Band der Zeitschrift für wiss. Theologie (1863) Seite 84—93. Hauptstelle: Matth. 23, 34—39. Luk. 11, 49 bis 51; 13, 34 f. Dazu A. D. Loman, Theol. Tijdschrift I, S. 550 bis 560. — Ueber Matth. 11, 25—30 bemerken wir später noch einiges.

Johannes) sagt nur, wie man ehedem sich mit den schwerverständlichen weil fremdsprachigen Logia abgemüht habe, nicht was man in seinen Tagen damit anfange, noch was aus ihnen geworden sei.

Nach dem Evangelium des Marcus, ein Menschenalter oder länger nachher, sind, von einander unabhängig, die Evangelien des Matthäus und des Lukas geschrieben worden. In beiden lassen sich dreierlei Bestandtheile unterscheiden: das Marcusevangelium, die Spruchsammlung (= die Logia) und neu Erfundenes. Das Marcusevangelium bildet bei Matthäus die Grundlage: er hat es in seiner Weise neu redigiert, Form und Styl nach eigenem Geschmack poliert, dabei nicht selten ein mangelhaftes Verständniss erweisend; wenig ausgelassen. Ebenso frei hat er die Spruchsammlung behandelt, und zum Beispiel diejenigen Logia, welche die unbedingte Verurtheilung des Reichthums und des Mammons, das heisst des Geldes überhaupt, als einer ungerechten Sache, enthalten, zumeist weggelassen; einigen davon durch Zusätze eine andere Bedeutung gegeben. Jesus hatte die Armen und Hungrigen selig gepriesen, dagegen den Reichen ein Wehe zugerufen, weil, wie es in dem Marcusbuche hiess, ein Reicher schwerer ins Reich Gottes ging als ein Kamel durch ein Nadelöhr,[1] — bei Matthäus kommt das Wehe gar nicht vor, und gilt die Seligpreisung solchen, die in geistigem Sinne arm sind und nach der Gerechtigkeit hungern.[2] — Lukas hat das Marcusevangelium nicht zu Grunde gelegt, sondern nur fast jedes Stück davon verwerthet bei der Ausführung seines eigenen Planes, am freiesten in der Leidensgeschichte. Die Logia hat dieser Evangelist gleichfalls herangezogen, jedoch mit anderer Auswahl als Matthäus, und ehrlicher: jene Makarismen und Wehe hat er unverändert wiedergegeben, und eine Anzahl verwandter Gleichnisse dazu.[3] Matthäus hat das Wort, mit welchem Jesus erklärt, dass das Schlichten eines Erbstreits nicht seines Amtes sei, unterdrückt: Lukas bringt es.[4] Matthäus hatte auch die Scene, in welcher

[1] Marc. 10, 25. Wegen Vs. 27 („bei Gott ist nichts unmöglich") konnte Matthäus an dieser Scene keinen Anstoss nehmen.

[2] Matth. 5, 3. 6.

[3] Luk. 6, 20—26; 12, 15—21; 16, 1—11; 19—25.

[4] Luk. 12, 13. 14 (fehlt bei Marcus, aus den Logia).

das Scherflein der Wittwe höher gewerthet wird als die Gaben der Reichen, nicht von Marcus übernommen: Lukas überliefert sie unbedenklich.[1] Hier erhebt sich eine Frage: — woher dieser Unterschied? Die Antwort ist nicht schwer: Matthäus hat den Lenkern der kirchlichen Politik, die weltliche Mittel bereits zu schätzen wussten und das Richteramt nicht verschmähten, offenbar näher gestanden, als Lukas.[2] Zu demselben Schluss führen auch die neuen Zuthaten in den beiden Büchern. Bei Matthäus haben dieselben alle eine das Kirchenregiment unterstützende, die Mission fördernde Tendenz: man erinnere sich der von uns in der Leidens- und Anferstehungsgeschichte und sonst nachgewiesenen Züge dieser Art: er kann, wie Marcus, geradezu im Auftrag der bischöflichen Autorität geschrieben haben. — Bei Lukas macht sich viel mehr ein persönliches Element geltend, die Vorliebe für ein Christenthum paulinischen Charakters: wir haben bereits erklärt, wie die schönsten Partieen in seinem Evangelium die von diesem persönlichen Gefühl inspirierten sind.[3] — Neben der paulinischen Richtung findet freilich auch die katholische Politik in ihm ihren Anwalt: er respectiert die zwölf Apostel als die Auserwählten aus denjenigen, die Jesus vor seinem Tod und nach seiner Auferstehung über die Angelegenheiten des Reiches Gottes (der Kirche) belehrt hatte: er hat zwar nicht den Herrnspruch „Wenn dein Bruder fehlt, so schelte ihn; und wenn er bereut, so vergieb ihm“ zu der Gemeindeordnung des Bannes ausgearbeitet, wie Matthäus,[4] — aber dafür seinerseits das Gleichniss von den zwei ungleichen Söhnen zu einer allegorischen Belehrung über die Wiederaufnahme der Bussfertigen.[5] Der-

[1] Marc. 12, 41—44. Luk. 21, 1—4.

[2] Auf ähnliche Weise ist zu erklären, dass Matthäus die unpraktischen Gleichnisse von dem zudringlichen Freund und von dem gottlosen Richter nicht reproducierte: Luk. 11, 5—8; 18, 1—8 (aus den Logia).

[3] Oben Seite 378 f.

[4] Luk. 17, 3 vergl. Matth. 18, 15—18.

[5] Matthäus 21, 28—31 vergl. Luk. 15, 11—32. Ich finde diese Auffassung des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn bei Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, 1. Aufl., Seite 656. Sie ist freilich nicht ganz evident, hat aber einen starken Anhaltspunkt in dem Ausdruck Vs. 22

gestalt wurden die Elemente seines Werks, die für sich allein eher Missfallen erregt haben würden, durch die nebenher gehenden Stücke willkommener Darstellung und durch die immerhin katholische Richtung des Ganzen gut gemacht: und so gelangte auch das lukanische Evangelium unbeanstandet in den kirchlichen Gebrauch.

Man hatte jetzt die drei synoptischen Evangelien. Auf dem dadurch gelegten Grunde ist, ohne sonstige schriftliche Quelle, aus dem genialen Geist des vierten der kanonischen Evangelisten, dessen Heimath wir in Klein-Asien oder Syrien suchen,[1] jene Darstellung der christlichen Wahrheit in der Geschichte Jesu hervorgegangen, deren Charakter wir auf unserem Gang durch die Leidens- und Auferstehungsgeschichte bereits ausreichend ans Licht gezogen haben. „Johannes" steht auf dem Boden der katholischen Union: Wasser, Geist, Blut, diese drei, ist seine Losung; doch befriedigt ihn das von dem damaligen Kirchenregiment vertretene Christenthum nicht: er schreibt, um ein mehr innerliches anzubahnen. Aus dem für petrinisch geltenden bisherigen Kurs soll in einen andern eingelenkt werden, auch die Oberleitung ihre Sorge mehr der Seligkeit im Innern als der Sicherheit nach aussen zuwenden: letztere anlangend soll man darauf vertrauen, dass der Herr die Welt überwunden habe, wie in jener Nacht am Oelberg eine ganze römische Cohorte vor ihm zu Boden gestürzt sei. Diese Opposition gegen die bischöfliche Politik hätte dem johanneischen Evangelium das Leben kosten können; zum Glück hatten nur wenige Vertraute des Autors das Verständniss für seinen Tiefsinn, ohne welches die positive Absicht gar nicht zu erkennen war. Dagegen sagte die wunderbare gottähnliche Erscheinung Christi in dem Buche jedermann zu; den sonst Urtheilsfähigen fiel nur eine gewisse Zurücksetzung des Petrus auf. Unter solchen Umständen genügte ein neues Schlusscapitel, in welchem diesem Apostel eine unzweideutige Huldi-

τὴν πρώτην [στολήν], wozu man den Brauch bei der kirchlichen Pönitenz vergleiche (τὴν ἀρχαίαν στολήν in den apostolischen Constitutionen).

[1] Mehrere Localangaben, zum Beispiel die Bezeichnung der Stelle, wo Johannes getauft haben soll — „in Aenon bei Salem, weil dort reichlich Wasser war" — sind aus persönlicher Ortskenntniss oder Erkundigung am besten zu erklären.

gung dargebracht wurde, um alle Bedenken gegen das Evangelium bei den kirchlichen Behörden zu zerstreuen.

Das Hebräerevangelium hat, soviel sich aus den erhaltenen Fragmenten erkennen lässt, seinen Stoff hauptsächlich aus den Evangelien des Matthäus und des Lukas entlehnt. Etliche ausmalende Züge haben ihren Ursprung gewiss nur in der Phantasie des Autors; anderes jedoch hat er aus der judenchristlichen Sage geschöpft, welche ausser dem Factum, dass Jesus nach seiner Auferstehung von Jacobus besonders gesehen worden, auch mehrere Dicta Jesu historisch überliefert zu haben scheint. Weder der Verfasser des Evangeliums, noch die Leute, für die er schrieb, gehörten einer judenchristlichen Secte an: die Bruchstücke, welche Hieronymus aus dem Prophetencommentar dieser „Nazaräer“ mittheilt, lassen gar nicht daran zweifeln, dass sie die katholische Entwickelung bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wenn nicht weiter, mitgemacht hatten.[1]

Ausser den genannten hat Justin, der Märtyrer, noch mindestens ein Evangelium gekannt, welches in der Kirche gelesen wurde; er setzt nämlich besonders folgenden Zug aus der Leidensgeschichte Jesu als bekannt voraus, der in keinem der kanonischen Evangelien enthalten ist: man habe gemäss der Weissagung Jes. 58, 2 (Septuag. „sie verlangen jetzt ein gerechtes Gericht von mir“) Jesus in schmählicher Weise auf einen Richterstuhl gesetzt und gesagt: Gieb uns einen Richterspruch![2] — Als einen zweiten eigenthümlichen Zug müssen wir betrachten, dass Justin die Juden sich selbst als diejenigen bezeichnen lässt, welche Jesus gekreuzigt haben.[3] Man könnte das sonst für unabsichtlich halten und die Worte nicht so streng nehmen, wenn nicht auch in der unlängst wieder entdeckten Apologie des Aristides ausdrücklich gesagt wäre:

[1] Man lese Hieron. in Isaiam, im III. Theil der Benedictiner Ausgabe (ed. Martianay Paris 1704), col. 82. 83. 267.

[2] Apol. I, 35 *διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· Κρῖνον ἡμῖν.*

[3] Dial. c. Tryph. cap. 108: die jerusalemischen Juden lassen in der ganzen Welt berichten über Jesus *ὃν σταυρωσάντων ἡμῶν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες κτλ.*

„derselbe (Jesus) wurde von den Juden durchbohrt.“[1] Jene Verhöhnung Jesu auf einem Richterstuhl ist natürlich nichts als eine ausmalende Zuthat zu der Königstravestie, welche laut den kanonischen Evangelien die römischen Soldaten mit Jesus vorgenommen haben. Justin behauptet, der Zug sei, wie die Anheftung Jesu ans Kreuz und die Kleidervertheilung, in den Pilatusakten nachzulesen. In den durch das Evangelium Nicodemi auf uns gekommenen Acta Pilati steht jedoch nur, dass die Juden Jesus vor Pilatus brachten (von einer Verhöhnung dabei ist gar nicht die Rede) und den Procurator baten, ihn zu richten.[2] Dagegen findet sich der Punkt in dem kürzlich aus einem koptischen Grabe ans Licht gezogenen Fragment des Evangelium Petri. Hier heisst es vor der Kreuzigung: „Und sie legten ihm einen Purpur um und setzten ihn auf einen Gerichtsstuhl und sagten: Richte gerecht, König Israels!“[3] — worauf Misshandlungen folgen, die auch in den kanonischen Evangelien erzählt werden.[4] Wenn es jedoch im Petrusevangelium dann weiter heisst: „Und sie brachten zwei Verbrecher und kreuzigten in deren Mitte den Herrn. Er aber schwieg, da er keine Schmerzen hatte“[5] — so ist dies wiederum eine Ansicht, von der die Kanoniker nichts wissen. Ausserdem erscheint die von Justin und Aristides kundgegebene Behauptung, dass die Juden Jesus gekreuzigt hätten, in dem Petrusevangelium wenigstens gewissermassen begründet. Zu Anfang des Fragments steht Jesus vor Pilatus und den Juden und Herodes und vielleicht noch einer Anzahl

[1] Apologie des Aristides auf Seite 3 der deutschen Uebersetzung des syrischen Textes von Richard Raabe (Texte und Unterss. von v. Gebhardt und Harnack IX, 1): „Derselbe wurde von den Juden durchbohrt und starb und wurde begraben, und sie erzählen, dass er nach drei Tagen auferstand und zum Himmel erhoben wurde.“

[2] Uebereinstimmend in den vier Textgestalten bei Tischendorf Evangelia apocrypha, pagg. 208. 267. 317. 414.

[3] *καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ.*

[4] Nur schliesst sich der Wortlaut im Petrusevangelium näher an die diesen Scenen zum Theil zu Grunde liegende Stelle Jes. 50, 6, und zwar an den griechischen, von uns oben Seite 70 Anm. 1 mitgetheilten Text.

[5] *αὐτὸς δὲ ἐσιώπα μηδὲν πόνον ἔχων.*

Richter, wenn mit letzteren nicht die bereits Genannten noch einmal gemeint sind. Die Erzählung fährt damit fort, dass der Procurator aufsteht, und darauf Herodes den Befehl ertheilt, mit Jesus so zu verfahren, wie er, der König selbst, befohlen habe.[1] — Nun scheint uns der erhaltene Text allerdings zurückzuweisen auf eine Quellenschrift, in welcher Jesus nach dem Ruf: „Meine Kraft, meine Kraft, du verliessest mich!“ in den Himmel aufgenommen wurde, worauf natürlich von einer Auferstehung aus dem Grabe mit nochmaliger Himmelfahrt, wie wir jetzt in dem Evangelium Petri weiter lesen, keine Rede mehr gewesen sein kann.[2] Doch scheint uns auch leicht zu beweisen, dass der Rest des Fragments (bis etwa auf die Mittheilung, dass er bei der Kreuzigung geschwiegen habe, weil er keine Schmerzen hatte,[3] und die Schilderung der Rückkehr Jesu aus der Unterwelt[4]) aus den kanonischen Evangelien compiliert ist. Wir nehmen daher eine stark abweichende besondere Quellenschrift an, in welcher wahrscheinlich behauptet wurde, dass „die Juden“ Jesus gekreuzigt hätten. Der Verfasser, von welchem das uns vorliegende Fragment herrührt, hat dieses Datum mit der lukanischen Herodesgeschichte und der Scene des Händewaschens aus Matthäus verbunden, auch

[1] *Ἀνέστη Πειλᾶτος, καὶ τότε κελεύει Ἡρῴδης ὁ βασιλεὺς παραλημφθῆναι τὸν κύριον εἰπὼν αὐτοῖς, ὅτι ὅσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε.* Auch in der syrischen Didaskalia Apostolorum lässt Herodes Jesus kreuzigen.

[2] *καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη.* Die Analepsis ist ganz sicher Aufnahme in den Himmel. Man sehe die in der Anmerkung zu Seite 361 angezogenen Stellen des Neuen Testaments und vergleiche dazu die alttestamentlichen, in welchen der Ausgang des Henoch und des Elias mit demselben Ausdruck angedeutet ist: 2 Kön. 2, 11. Sirach 48, 9; 49, 14. 1 Makk. 2, 58.

[3] *αὐτὸς δὲ ἐσιώπα μηδὲν πόνον ἔχων.*

[4] Die Hüter des Grabes „sehn, wie drei Männer aus dem Grab gekommen sind und die zwei den einen aufrichten und ein Kreuz ihnen folgt, und wie das Haupt jener zwei bis zum Himmel zurückweicht, [das Haupt] aber des von ihnen an der Hand Geleiteten über die Himmel emporsteigt. Und sie hörten eine Stimme aus den Himmeln, die sagte: Hast du den Schlafenden gepredigt? Und eine Antwort wurde vom Kreuze her gehört, [lautend:] Ja.“ — So §§. 39—42 nach der Emendation des corrupten Textes von Adolphe Lods: Evangelii secundum Petrum et Petri apocalypseos quae supersunt, Paris 1892.

sonst das verschollene Evangelium (oder was es war) lediglich neben den vier kanonischen benutzt, und also seinen Stoff aus fünf verschiedenen Büchern zusammengeschweisst.[1] Jene besondere Vorlage ist indessen bereits von dem Marcusbuch abhängig gewesen,[2] nur hat ihr Autor auch selbständig die griechische Bibel Alten Testaments benutzt.[3] Er lebte vielleicht in Alexandrien, wo er in den Schriften Philo's von jener Travestie gelesen haben mag, die der dortige heidnische Pöbel einmal mit einem stadtbekannten Narren namens Karabas vorgenommen hatte, um den durchreisenden Judenkönig Agrippa I. zu verspotten: auch von diesem Narrenkönig wurden Urtheilssprüche verlangt, nachdem man ihm einen Bodenteppich umgeworfen, eine papierne Krone aufgesetzt und ein Papyrusrohr in die Hand gegeben, und ihn auf einen erhöhten Platz, allen sichtbar hingestellt hatte.[4] Ob nun die ältere Schrift auch schon den Namen des Petrus führte, worauf eine Stelle in der grösseren Apologie des Justin vermuthen lässt,[5] oder ob sie

[1] Auch aus Lukas und Johannes. Es kommt u. A. das Wort des Schächers in veränderter Fassung, als Anrede an die Knechte, ferner die Bestürzung der Menge nach Luk. 23, 48, und das gute Verhältniss zwischen Pilatus und Herodes nach Luk. 23, 12 zur Darstellung. Nach Johannes ist das Beinezerschlagen als selbstverständlich vorausgesetzt, das Grab *κῆπος Ἰωσήφ* genannt worden (Joh. 19, 41) u. s. w.

[2] Wegen der Verhöhnungsscene u. s. w. Die Umänderung der Kreuzesworte „Mein Gott, mein Gott u. s. w." in „Meine Kraft" setzt eine schwache Kenntniss des Hebräischen oder Aramäischen voraus (Verwechslung von אלי mit חלי oder חילי).

[3] Wegen der selbständigen Verwerthung der Stelle Jes. 50, 6 vgl. oben Seite 542 Anm. [4].

[4] Philo *in Flaccum*, ed. Mangey II, 522. Man fing den gewöhnlich nackt umherlaufenden Menschen ein, schleppte ihn bis an das Gymnasium (*συνελάσαντες τὸν ἄθλιον ἄχρι τοῦ γυμνασίου*), stellte ihn hoch (*καὶ στήσαντες μετέωρον, ἵνα καθορῷτο πρὸς πάντων*), staffierte ihn in der beschriebenen Weise aus, etliche pflanzten sich mit Stöcken anstatt Lanzen in der Hand zu seinen Seiten auf, als Leibwachen, andere fingen an ihn zu grüssen, Urtheilssprüche von ihm zu verlangen und Fragen über das Gemeinwesen mit ihm zu besprechen (*οἱ μὲν ὡς ἀσπασόμενοι, οἱ δὲ ὡς δικασκόμενοι, οἱ δ' ὡς ἐντευξόμενοι περὶ κοινῶν πραγμάτων*).

[5] Dial. c. Tryph. cap. 106, wo mitgetheilt wird, dass Jesus einen der Apostel „Petrus" umgenannt habe, was in den *ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ* geschrieben stehe, wie auch die Metonomasie der Söhne des Zebedäus (Marc. 3, 17). Indessen kann das Pronomen possessivum

anders hiess, können wir nicht entscheiden. Uns genügt, zu constatieren, dass es der Evangelien im zweiten Jahrhundert unserer Aera mehrere gegeben hat, die kanonischen jedoch in keiner Weise von den andern beeinflusst zu sein scheinen. Von den erhaltenen Fragmenten sind die des Hebräerevangeliums jünger als unsere Synoptiker, die des Petrusevangeliums auch jünger als Johannes.[1]

Einige Motive der evangelischen Darstellung

Marcus hat die petrinische Notiz, die späteren Evangelisten haben den Marcus und die Logia nicht einfach reproduciert, sondern jeder von ihnen hat den ihm vorliegenden Stoff in mannigfacher Weise aus- und umgestaltet und bereichert. Ja,

auch auf Jesus bezogen werden, dessen „Denkwürdigkeiten" die Evangelien sind, oder auf das Evangelium des Marcus: man sehe die Bemerkung, welche von Otto zu der Stelle gemacht hat (3. Ausg. I, 2, Jena 1877, pag. 380, nota 10).

[1] Wir theilen hier noch folgendes mit zur Orientierung über das Verhältniss zwischen Justin, dem Marcusschluss (16, 9—20), dem Evangelium Petri, wie es in dem gefundenen Fragment, und den Acta Pilati, wie sie im Evang. Nicodemi vorliegen. In der Ordnung, wie sie hier angeführt sind, dürfte die Zeitfolge dieser Schriftstücke sich darstellen. Jener Marcusschluss ist schon um 188 u. Ä. in dem Buch des Irenaeus vorhanden gewesen, das Evang. Petri zuerst von Origenes (*in Matth.* 10, 17) und Eusebius (H. E. III, 3, 2; VI, 12, 6) sicher bezeugt; die Acta Pilati reichen in den uns vorliegenden Texten nicht über das fünfte Jahrhundert hinauf; in älterer Gestalt hat jedoch Tertullian sie gelesen (Apologet. c. 21, vgl. oben Seite 443 Anm. 1). — Justin ist für älter als die drei andern Autoren zu halten, weil diese das johanneische Evangelium bereits ganz gleich den synoptischen benutzen, während jener es entweder gar nicht, oder nur als christologische Lehrschrift betrachtet und verwerthet hat, nicht als Geschichtsquelle. Man vergleiche darüber Albrecht Thoma im achtzehnten Band der Zeitschrift für wissensch. Theologie (1875) Seite 490—565 und 567 ff. — Pilatusakten bestanden zur Zeit des Justin vielleicht nur erst in der Phantasie dieses Apologeten, indem er das Vorhandensein eines officiellen Berichts des Procurators über den Process Jesu, ebenso wie der Censustabellen des Quirinius, im kaiserlichen Archiv zu Rom lediglich voraussetzte.

auch der Bericht aus der Urgemeinde wird bereits beeinflusst, wenigstens gefärbt, wenn auch kaum vermehrt, gewesen sein durch die Anschauung Jesu als des von Gott zum Erlöser seines Volkes ausersehenen und ganz besonders begnadeten Menschen. Das lässt sich natürlich nicht mehr bemessen, ebenso wenig, inwiefern die von den Evangelisten dargebotenen neuen Bestandtheile nach Sagen, die schon in den Gemeinden cursierten, gebildet seien: weitaus das meiste scheint jedenfalls selbständig erdichtet zu sein. Fragen wir daher ganz allgemein: welcher Art ist das, was die Autoren der evangelischen Geschichte den beiden Urvorlagen hinzugefügt haben? Woher haben sie das Material genommen, und von welchen Grundsätzen sich bei der Auswahl leiten lassen?

Marcus allein hat noch einiges Historische aus zufälliger Erfahrung: den Umstand, dass ein Kyrenäer, namens Simon, für Jesus das Kreuz getragen hatte, und den Namen des Mannes, der Jesus begraben. Ferner sind jedoch namentlich folgende Motive, zur Geltung gelangt, wirksam gewesen. Wir führen zu denselben jedesmal nur einige besonders charakteristische Beispiele an.

Erstens der Wunsch, Beweise für das Evangelium zu schaffen. Hier kam natürlich alles auf die Realität der Auferstehung Jesu an. Fern von den Ereignissen bot die Ueberlieferung, dass der Leichnam Jesu ehrlich bestattet worden war, dazu einen Anhalt. Marcus beschenkte die Vertheidiger und eifrigen Missionare des christlichen Glaubens mit der Erzählung, nach welcher sich behaupten liess, dass das Grab wunderbarer Weise am dritten Tage offen und leer gefunden sei; Matthäus ergänzte sie durch eine Mittheilung, wie das Grab verwahrt und bewacht gewesen; Lukas beschrieb die Erscheinung des Auferstandenen vor den versammelten Jüngern so, dass jeder Zweifel an der Realität des Factums und der Identität des Erschienenen mit dem Gekreuzigten widerlegt wurde.

Zweitens nennen wir das Verlangen, sich von den Juden loszusagen und bei der römischen Staatsmacht zu empfehlen. Namentlich die Scenen „Jesus vor Pilatus“ sind von dieser Absicht getragen: das Christenthum soll, in der Person seines Urhebers, von jener Macht, in der Person ihres damaligen Ver-

treters, des Pilatus, als unschädlich erkannt und für unschuldig erklärt worden sein.

Nicht minder als die äussere bethätigt in der Evangeliendichtung (namentlich in derjenigen nach Marcus) sich die innere Politik. — Die bischöfliche Autorität wird auf die zwölf Apostel zurückgeführt, auf dieses einheitliche Collegium; neben ihr soll nichts anderes, auch nicht die Freiheit des Geistes gelten, indem die Mittheilung des Heiligen Geistes an die Handauflegung durch die Zwölf gebunden wird.[1] Durch diese Vorstellung ist erreicht, dass alle nicht katholischen Secten als Erzeugnisse menschlicher Willkür erscheinen. — Die Apostel und ihre legitimen Nachfolger werden mit Vollmacht ausgestattet, neue Anforderungen dieser Autoritäten sollen mit der privaten Belehrung jener durch den Herrn, sei es vor oder nach seiner Auferstehung, gerechtfertigt werden. — Aber die Hauptstücke der bereits existierenden Verhältnisse und Einrichtungen erhalten in der evangelischen Geschichte auch besonders ihre Grundlagen. Die Heidenmission wird auf Ankündigung,[2] Gebot[3] und zuletzt auch auf das Beispiel Jesu[4] gegründet. Schon der Täufer soll die fleischliche Abstammung von Abraham für ganz werthlos erklärt haben.[5] — Das Verbot der Ehescheidung wurde im Falle der Unzucht (*πορνεία*) nicht aufrecht erhalten: die Ausnahme sollte in Jesu eigenen Worten stipuliert sein.[6] Die Ordnung der Kirchenzucht mit dem Banne soll er selbst erlassen,[7] die der kirchlichen Rehabilitierung in einem Gleichniss dargestellt haben.[8] Die Bekehrungstaufe erhält in der evangelischen Geschichte die höchste Weihe, indem Jesus selbst sich der als ganz ähnlich vorgestellten Taufe des

[1] Ob Lukas für den Apostel Paulus eine Ausnahme mache? Vergl. Act. 9, 17 f.; aber 19, 6 doch erst nach 13, 3 f.

[2] Luk. 4, 25—27; 7, 9; 13, 29. Matth. 8, 10—13 etc. Joh. 4, 35; 12, 20 ff.

[3] Matth. 28, 19. Luk. 24, 47. Act. 1, 8.

[4] Joh. 4, 39—42. 53.

[5] Luk. 3, 8.

[6] Matth. 5, 31 f.; 19, 9. Eine andere Einschränkung haben wir bereits bei Marcus constatiert (oben Seite 533 Anm. 2).

[7] Matth. 18, 15—17.

[8] Luk. 15: vom verlorenen Sohn.

Johannes unterzieht,[1] endlich wird auch der dreigliedrigen Formel des Katholicismus ein Befehl des Auferstandenen untergelegt.[2] Desgleichen wird die Eucharistie zu einer Einsetzung Jesu, und die Feier in der Passahzeit zur Erinnerung an das Leiden und die Auferstehung des Herrn durch die Vorstellung des letzten Nachtmahls als einer von Jesus mit seinen Jüngern begangenen Passahfeier sanctioniert.[3] Hier erkennen wir deutlich die Verschmelzung judaistischer und paulinischer Elemente in der katholischen römischen Gemeinde. Das Innehalten der jüdischen Kalenderzeit beweist, dass hier wirklich ein jüdisches Fest, dessen Beobachtung nach den paulinischen Grundsätzen keinen Zweck mehr hatte,[4] sich in der Christenheit behauptet;

[1] Antworten der Kirchenlehrer auf die Frage, warum Jesus sich habe taufen lassen. Zuerst Matth. 3, 15: *οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην* „denn also ziemt es sich für uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen." Ebenso, jedoch mit dem Pronomen im Singular, Ignatius *ad Smyrn.* cap. 1: *ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ* (nl. *τοῦ Ἰησοῦ*). Anders *ad Ephes.* cap. 18: *ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ*, was Cotelerius erklärte: ut sufferendo aquam mundaret. Freilich scheint das *πάθος* bei Ignatius von dem Todesleiden Jesu, diese Stelle also nach Marc. 10, 38 und Rom. 6, 3 verstanden werden zu müssen (man vergl. Th. Zahn zu der Stelle). Dann sind aber noch zu vergleichen: Cyprian, Epist. 70 § 1: oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere, — Victor Antiochenus *ad Marcum* (Magna Bibliotheca vet. patr. I, Paris 1654, pag. 406): unter den Gründen, weshalb Jesus sich habe taufen lassen, dürfe man mit Recht auch annehmen, *quo aquas nobis sanctificaret*, — und Cyrillus Hieros. Catech. III de baptismo cap. 11 (ed. Toutte, Paris 1720, pag. 45): *ἡγίασε τὸ βάπτισμα ὁ Ἰησοῦς βαπτισθεὶς αὐτός. — Ἐβαπτίσθη δὲ ἵνα χάριν θείαν καὶ ἀξίαν παράσχῃ τοῖς βαπτιζομένοις.*

[2] Matth. 28, 19; vergl. über ältere und nichtkatholische Formeln Theol. Tijdschrift 1891, Seite 599—605.

[3] Die Umwandlung des paulinischen Herrnmahls in der evangelischen Geschichtschreibung zu einer Passahfeier haben wir oben, Seite 300—302, nachgewiesen.

[4] 1 Cor. 5, 7 „unser Passah" steht im Gegensatz zu dem jüdischen Jahresfest, indem es eine immerwährende Festfeier begründet, *ὥστε ἑορτάζωμεν*, Vers 8. Ausdrücklich werden Feste, Neumonde und Sabbate für abgethan erklärt Koloss. 2, 16. 17. Durch den Passahstreit im zweiten Jahrhundert ist mit Sicherheit bekannt, dass die Urapostel, beispielsweise der Apostel Johannes, auch ausserhalb Palästinas und nach der Zerstörung des Tempels fortgefahren sind, das jüdische

aber daneben ist die Eucharistie, diese paulinische Ausbildung, Deutung und Erweiterung des Brotbrechens zu einem zweifachen Symbol des heilbringenden Todes des Erlösers, in Aufnahme gekommen.[1]

Nachdem die kirchliche Politik die Geschichte solchermassen ihren Zwecken dienstbar gemacht hat, sehn wir, wie ein L u k a s kein Bedenken trägt, ausser den katholischen Positionen auch

Passahfest zu begehen. Es ist dies zu schliessen aus dem Zeugniss des Bischofs von Smyrna, Polykarp, worüber Eusebius in der Kirchengeschichte (5, 24) berichtet.

[1] Die Ausbildung der apostolischen Ueberlieferung vom letzten Nachtmahl bei Paulus haben wir oben, Seite 288—296, zu erklären versucht. Wenn man in der römischen Gemeinde zu festlichen Gelegenheiten schon anstatt des Wassers Wein nahm, wird auch dies der jüdischen Passahsitte zu liebe bestätigt worden sein.

Wir wollen hier noch anmerken, dass die Form, welche der Apostel der Ceremonie beim Herrnmahl gegeben hat, nämlich die Combination Brot und Becher, sehr wohl durch eine ähnliche Ceremonie im Mithrascultus angeregt sein kann. Die Landschaft Cilicien und besonders deren Hauptstadt, eben jenes Tarsus, in welchem Paulus aufgewachsen war, ist laut Plutarchus (vita Pomp. cap. 24) schon im Jahre 70 vor u. Ä. eine Heimstätte des Mithrascultus gewesen, und es seitdem auch geblieben, wie die Münze mit dem Kopf des Kaisers M. Antonius Gordianus und deren Kehrseite mit Taurobol und *ΤΑΡΣΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ* beweist (F. Lajard, P l a n c h e s zu dessen Introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra etc. Paris 1847, Pl. CII, no. 13). In den Mysterien des Mithras wurde auch Brot und ein Becher Wasser mit gewissen Weiheformeln dargebracht, wie die Kirchenväter bezeugen, besonders Justin: Apol. I, 66 *ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.* Der Apostel Paulus hat natürlich kein wirklich heidnisches Element in das Christenthum einführen wollen, aber er wird mit Rücksicht auf etliche Stellen des Alten Testaments die Form des Brauches für richtig erkannt und gemeint haben, es sei an ihm, ihr den wahren Inhalt zu geben. Es kommen hier Stellen in Betracht, wie Prov. 9, 17: *ἄρτων κρυφίων ἡδέως ἅψασθε καὶ ὕδατος κλοπῆς γλυκεροῦ*, und Jes. 33, 16: *ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν.* Darum behaupteten ja später die Kirchenväter Justin (Apol. I, 66 cf. 54. Dial. c. Tryph. 78) und Tertullian (de praescr. haer. cap. 40), die Dämonen hätten solche Gebräuche, mit hellerem Blick als die Juden, aus den Propheten erschlossen. Unsere Auffassung berührt sich hier mit der von Ernest Havet vorgetragenen: B i b l i o t h è q u e d e l'é c o l e d e s h a u t e s é t u d e s, Sciences religieuses I, Paris 1889, pag. 186.

seine persönliche paulinisierende Geistesrichtung in evangelischen Scenen zu verkörpern. Die Erzählung von Martha und Maria, sowie die von den Emmauswanderern verdanken dieser Freimüthigkeit ihre Entstehung.[1] Johannes aber übertrifft den Lukas durch eine souveräne Behandlung alles Ueberlieferten. Im Bewusstsein, dass er in Christus und Christus in ihm,[2] in dem Glauben, dass der Geist in alle Wahrheit leite,[3] kraft der Ueberzeugung, dass die Wahrheit den, der sie erkannt hat, freimache,[4] nimmt er den ganzen vor ihm liegenden Stoff in sich auf und giebt, ihn neu gestaltend, der Geschichte Jesu die Form, in welcher sie nach allen Seiten der erkannten Wahrheit entspricht. So ist sein Zeugniss das „wahrhaftige"[5], ihm selbst ist ohne Zweifel seine Darstellung als die einzig wahre Geschichte Jesu erschienen.

[1] Vergl. oben Seite 378.

[2] Joh. 15, 4: Bleibet in mir, so [bleibe] ich in euch u. s. w.

[3] Joh. 16, 13: Der Geist der Wahrheit wird euch in die ganze Wahrheit einführen: denn er wird nicht von sich selber reden u. s. w.

[4] Joh. 8, 31. 32: — und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen.

[5] Joh. 19, 35: καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία.

VIII

Jesus Christus in den Evangelien

Der Messias

Im Mittelpunkte der ganzen evangelischen Geschichte, mit Ausnahme weniger Scenen, steht die Person Jesu. Was ist bei dem Wachsthum und den Umgestaltungen dieser Geschichte aus ihm geworden?

In dem Urbericht war er ein Hebräer, ein Schriftgelehrter, ein Eifrer für die Frömmigkeit nach altprophetischer Norm, ein Prediger, ein Freund des Volks, ein Bussprediger für die Reichen, ein Erbarmer für die Bussfertigen, ein Gesandter Gottes, der seinen Auftrag muthig vertrat, ein Verhasster bei den Sadducäern, — ein Mensch, der etwas gewollt, es gewagt, und das Spiel verloren hatte, den man aber trotzdem über alles hoch hielt, weil man überzeugt war, dass er in den Himmel aufgenommen und von dorther als Messias zu erwarten sei. Dann würde er das Reich Israels, nach Paulus das des wahren Israel, aufrichten, und an ihm die ganze im Alten Testament geweissagte Herrlichkeit offenbar werden, die ihm zeitlebens versagt geblieben war.

Schon von dieser Position aus konnte man dazu kommen, allerlei Aussagen der heiligen Schriften für seine Lebensgeschichte in Anspruch zu nehmen, nämlich diejenigen, in welchen von Widerwärtigkeiten, Verkennungen und Verunglimpfungen, die auch dem Frommen bereitet werden, die Rede ist. Deren

waren, wenn man sie zusammensuchte, doch ziemlich viele vorhanden, besonders aber in den Psalmen. Indem nun bekanntlich der ganze Psalter dem König David zugeschrieben wurde, David selbst aber für das Ideal eines grossen und glücklichen Königs galt, schien er jene Klagen nicht aus sich selber, sondern, wie man das bei den Propheten annahm, aus der Seele künftiger Geschlechter oder eines Künftigen aus seinem Stamm gesprochen zu haben. Wer nun einmal glaubte, dass Jesus zum Messias bestimmt sei, dass also dieser, der bis zum Tod gelitten hatte, mit dem grossen Sohn Davids identisch sei, der konnte jetzt nicht mehr umhin zu erkennen, dass der König David im prophetischen Zustand die Leiden Jesu verkündigt habe. Damit war der Grund gelegt, auf welchem jene in der ersten Hälfte unseres Werks nachgewiesene Ausmalung der Leidensgeschichte nach alttestamentlichen Motiven stattfinden konnte. Allgemeine Vorstellungen, wie die, dass Jesus vor seinen Richtern geschwiegen und am Kreuz noch für diejenigen, die sich an ihm versündigten, gebeten habe, sind vermuthlich schon in der jerusalemischen Gemeinde entstanden und überliefert worden; die grosse Mehrzahl der Züge ist jedoch aus der griechischen Bibel gelesen, und auch die übrigen verdanken ihre feste Ausprägung erst den evangelischen Autoren. So hat zum Beispiel der Evangelist Lukas die Fürbitte des Gekreuzigten geprägt: der Wortlaut ist lukanisch; — die Idee jedoch war lediglich dem hebräischen Prophetentext zu entnehmen, den nur die Palästinenser noch richtig verstanden: Lukas, der die alexandrinische Uebersetzung benutzte, hat sie wahrscheinlich in der Lehrtradition vorgefunden, und durch diese mag sie schon aus der Urgemeinde stammen.

Während die Schilderung des Leidens Jesu eine schmerzlich empfundene Lücke in der Geschichte Jesu ausfüllte, hatte man über das Leben Jesu bis zu seiner Gefangennehmung allerdings einige Notizen, mehreres über die Zeit des Kampfes in Jerusalem, weniger über die an Ereignissen ärmere galiläische Wirksamkeit Jesu. Was von dieser überliefert war, reizte indessen sehr zu weiterer Ausmalung. Es war offenbar eine schöne Zeit, wenn auch höchstens ein Jahr gewesen, eine Zeit, in welcher Jesus seine gute Botschaft den Armen und Kleinen verkündigt, manche Traurigen getröstet und in Krankheitsfällen

öfters wunderbar erscheinende Hülfe geleistet, bei dem allen auf die Erlösung und das Heil Israels hingewiesen hatte. Unwillkürlich war man an die Prophetenworte von dem Jahr des Heils erinnert:

Der Geist des Herrn ist über mir,
weshalb er mich gesalbt hat.
Frohe Botschaft zu bringen den Armen, hat er mich gesalbt:
Zu heilen die Zerschlagenen am Herzen,
Zu verkündigen den Gefangenen Entlassung,
Und den Blinden, dass sie wieder sehn;
Auszurufen ein dem Herrn wohlgefälliges Jahr,
Und einen Tag der Vergeltung unserm Gotte,
Um alle Traurigen zu trösten.[1]

Diese Worte wendet erst bei Lukas Jesus selbst auf sich an[2]; in den Logia aber erscheint schon als ein Ausspruch Jesu, womit er seine Wirksamkeit beschrieben haben soll, folgendes: „Blinde sehen wieder, Lahme gehn, Aussätzige werden rein und Taube hören, Todte werden auferweckt und Armen wird die frohe Botschaft gebracht.“[3] Wenn dies wirklich eine Aussage Jesu ist, kann sie nur bildlich gemeint sein,[4] weil selbst in der evangelischen Darstellung Todtenerweckungen nicht alltägliche Ereignisse im Leben Jesu bilden: Marcus und Matthäus wissen nur von einer zu erzählen, Lukas berichtet deren zwei; weil ferner die Beglückung der Armen durch die Predigt als eine ganz ähnliche Wohlthat den vorher genannten angereiht ist; endlich, weil in einem andern Ausspruch Jesu unverkennbar solche, die keinen Muth haben für das Reich Gottes zu arbeiten, als Todte bezeichnet werden.[5] Vielleicht gehört indessen der

[1] Jes. 61, 1. 2 nach der griechischen Bibel. In der hebräischen: Zeile 2 „denn“ anstatt „weshalb“; Zeile 6 „und den Geschlossenen Oeffnung“, nämlich die Oeffnung ihrer Kerker oder Fesseln. Die in der vorletzten Zeile erwähnte „Vergeltung“ ist diejenige, welche Gott an den heidnischen Unterdrückern seines Volkes üben würde. Nichtjuden dachten sich dabei etwas anderes, wenn überhaupt etwas.

[2] Cap. 4, 21.

[3] Matth. 11, 5. Luk. 7, 22.

[4] Wie Jes. 29, 18: „Und hören werden die Tauben an jenem Tage die Worte der Schrift.“

[5] Matth. 8, 22. Luk. 9, 60 vergl. Luk. 15, 24. 32.

erwähnte Spruch zu den späteren Bestandtheilen der Sammlung. Wie dem sei, gewiss ist, dass sowohl Matthäus als Lukas ihn buchstäblich aufgefasst haben,[1] letzterer behauptet sogar, dass Jesus in dem Moment, als er so sprach, mancherlei Heilungen vollbrachte. Dadurch, wie auch durch die erzählten Heilwunder an sich, bekommt die galiläische Periode der Geschichte Jesu einigermassen das Ansehn eines Vorspiels der messianischen Heilsära. Denn so ist dieselbe von dem Propheten Jesaja beschrieben worden:

Dann werden der Blinden Augen aufgethan,
und der Tauben Ohren werden hören;
Alsdann wird wie ein Hirsch springen der Lahme,
und hell erklingen die Sprache der Stummen.[2]

— — — — — — — — — — — — —

Und es wird daselbst ein reiner Weg sein
und „der heilige Weg" genannt werden.
Und die Zerstreuten werden auf ihnen wandeln
und sicherlich nicht irregeführt sein.[3]

— — — — — — — — — — — — —

Entwichen ist Schmerz und Traurigkeit und Seufzen.[4]

In diesen Strophen ist die galiläische Wirksamkeit Jesu, wie er mit Wort und Werk als der Heiland erscheint, vorgezeichnet; offenbar ist sie nach diesem prophetischen Programm dargestellt worden. Was dazu anregte, war die Ueberlieferung, oder vielmehr jener petrinische Bericht, laut welchem er wirklich in mehreren Krankheitsfällen, nämlich solchen, wobei die Gemüthsverfassung eine Rolle spielt, wo also durch Wort und Berührung etwas ausgerichtet werden kann, kraft seiner geeigneten Individualität und des Zutrauens der Patienten Heilung

[1] Vergl. Holtzmann im Handcommentar Seite 6 und zu der Stelle.

[2] Jes. 35, 5. 6. Zeile 4 hebräisch: „Und des Stummen Zunge wird Lob sagen."

[3] Jes. 35, 8. Zeile 3 und 4 hebräisch: „auf dem kein Unreiner gehn wird, der von allen bewandelt werden wird." Im Evangelium die Reinigung der Aussätzigen.

[4] Jes. 35, 10. Hebräisch: „Schmerz und Seufzen wird entweichen."

oder Linderung zuwege gebracht hatte.[1] Diese Ueberlieferung erzeugte den Gedanken, dass Jesus dort in Galiläa sich bereits als den erwiesen habe, der im Stande sei das messianische Heil zu bringen, und dieser Gedanke die Legende von den galiläischen Wundern. Zur Ausmalung boten allerlei Sagen und gangbare Vorstellungen den Stoff. Hatte nicht Kaiser Vespasian in Alexandrien mit seinem Speichel einen Augenkranken geheilt?[2] Indem schon Marcus Jesus die Wunder zuschrieb, die mit einander sozusagen eine Probe der künftigen Herrlichkeit ausmachten, lieferte sein Evangelium einen neuen Beweis für den Glauben „dass dieser sei der Messias".

Der Gottessohn

Aber der Christenglaube verlangte bereits mehr. Jesus galt nicht mehr lediglich für den Messias, sondern bereits für ein Wesen höherer Art; man sagte: Gottes Sohn, und wusste längst nicht mehr, dass in den Psalmen und bei den Propheten dies ein Titel des irdischen Königs war; man meinte einen Gott, der einem Menschen gleich auf Erden gewandelt hatte.[3] Man erwartete von ihm, was nur ein Gott bereiten konnte, daher betrachtete man ihn als einen Gott.[4] Nicht nur Heiland

[1] Beachtenswerthes darüber bei Friedrich Nippold, Die psychiatrische Seite der Heilsthätigkeit Jesu („Zur geschichtlichen Würdigung der Religion Jesu", 8. Heft, Bern 1889). Dass ausgefahrene Geister wiederzukommen pflegten, ist Matth. 12, 43—45, Luk. 11, 24—26 bezeugt.

[2] Tacitus, Hist. IV, 81. Anstifter dieses Wunders waren Priester des Serapis; Vespasian bequemte sich dazu auf anhaltendes Bitten und heilte zu gleicher Zeit eine kranke Hand dadurch, dass er auf sie trat. Man vergleiche nun Marc. 8, 23, woraus Joh. 9, 6. 11.

[3] Ignatius *ad Ephes.* 7, 2 ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός. Barnab. Ep. 5, 9 sqq.: der Sohn Gottes ἦλθεν ἐν σαρκί. Bei Justin ist er als Gottessohn auch Gott: Dial. c. Tryph. cap. 126—128, Apol. I, 63: ὃς λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει. Wenn so die Lehrer, — wie dann die Menge?

[4] Anfang des 2. Clemensbriefes: „Brüder, so müssen wir über Jesus Christus denken, ὡς περὶ θεοῦ, wie über den Richter der Leben-

oder Herr, sondern Gott und Heiland,[1] Gott und Herr[2] nannte man ihn; ja, für die Bezeichnung „Gottes Sohn" wird wohl bei manchen schlechthin „Gott" eingetreten sein, wie es in den Ignatiusbriefen öfter begegnet.[3] In dieser Bezeichnung, sowie überhaupt in der Zuerkennung des Prädicats „Gott" bekundet sich natürlich die heidnische Vorstellungs- und Denkweise, die bei der grossen Mehrzahl in der Christenheit nachwirkte.[4] Die katholische Autorität hat den Gebrauch, da sie den Monotheismus wahren wollte, nicht geradezu sanctioniert,[5] aber ihn in gewissen Beziehungen doch gebilligt;[6] — um so entschiedener

den und der Todten; und wir müssen nicht gering denken über unsere Seligkeit; denn wenn wir über ihn gering denken, so hoffen wir auch nur geringes zu erhalten." — Dem Statthalter von Bithynien, Plinius (ca. 107 u. Ä.), hatten die Christen bekannt, dass sie am bestimmten Tage vor Tagesanbruch aufstünden: carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem. Die Echtheit des Pliniusbriefes scheint uns durch ältere und neuere Anzweiflungen nicht erschüttert zu sein.

[1] ὁ θεός καὶ σωτὴρ ἡμῶν in den Pastoralbriefen (an Timotheus und Titus). 2 Petr. 1, 1.

[2] Joh. 20, 28. Auch hier das Pronomen possessivum der ersten Person. Der Christ betrachtet Jesus als seinen speciellen Gott.

[3] „Jesus Christus unser Gott": *ad Ephes.* inscr.; 18, 2. *ad Rom.* inscr. *ad Polyc.* 8, 3.

„Gottes Blut": *ad Ephes.* 1, 1. „das Leiden meines Gottes": *ad Rom.* 6, 3.

Eingang des Briefs an die Smyrnäer: „Ich preise Jesus Christus, den Gott, der euch also weise gemacht hat."

[4] Von diesem Contingent gilt die Bemerkung Harnack's, dass ein Heiland (σωτήρ) nur als ein irgendwie göttliches Wesen vorgestellt werden konnte (Dogmengeschichte I, 1. Aufl. Seite 133, 2. Aufl. Seite 159). Man sehe desselben Anmerkung über den „variabelen und elastischen" Charakter des Begriffs θεός bei den Heiden (a. O. S. 82 f. resp. S. 103 f.).

[5] Im römischen Taufsymbol heisst Christus nur der eingeborene Sohn Gottes.

[6] Darüber Harnack a. O. Seite 131—133, bezw. 156—158. Man vergleiche Stellen in Büchern, die von dem Episcopat gleichsam legitimiert waren, wie Act. 20, 28; 1 Clem. ad Cor. 2, 1 (im codex Alex.); das Johannesevangelium; und erwäge, wie bei Matthäus die Stelle modificiert ist, in welcher Jesus das Prädicat „gut" nicht sich, sondern Gott allein zuerkannt haben will: Matth. 19, 17 cf. Marc. 10, 18. Luk. 18, 19. Aus einem ähnlichen Bedenken dürfte Marc. 12, 32 von den späteren Evangelisten nicht reproduciert sein.

hat sie dafür von Anfang an die Meinung vertreten und gefördert, dass Jesus nicht ein blosser Mensch, sondern irgendwie der göttlichen Natur theilhaftig sei,[1] und dazu den Glauben, dass Gott ihn mit seiner eigenen Machtfülle ausgestattet, ihm die Weltregierung übertragen habe. Man erwartete von ihm das Gericht und die Gnade, den Schutz seiner Kirche und den Sieg über das Heidenthum. Dies Alles ist noch durch die evangelische Geschichte zum Ausdruck gebracht, theils in erdichteten Sprüchen oder Reden Jesu, die zuerst jener Sammlung Logia einverleibt worden und von da in die Bücher des Matthäus und Lukas gelangt sind, theils in Scenen des Lebens Jesu, die bereits bei Marcus vorzugsweise die galiläische Periode ausfüllen.[2]

Auf die Logia gehn wir hier nicht näher ein; wir erwähnen deren Bereicherung durch Aussagen des christlichen Glaubens nur, weil daraus hervorgeht, dass wirklich das Bestreben, den zu erhärten, vorhanden war, also auch die evangelischen Scenen nicht aus purer Lust zur symbolischen Dichtung erklärt werden dürfen. Sie anlangend heben wir nun folgende Motive und Beispiele heraus.

Durch die Taufe auf den Namen Jesu glaubte man Vergebung seiner Sünden zu erlangen; von ihm und durch seine apostolischen Bevollmächtigten erhoffte man für die Vergehen nach der Taufe neue Absolution. Thatsächlich war vielleicht überliefert, dass Jesus Reumüthigen die Versicherung zu ertheilen pflegte, dass Gott ihnen ihre Sünden verziehen habe:[3] in der evangelischen Geschichte erlässt er nun selbst die Sünden

[1] Man sehe darüber Harnack a. O., 1. Aufl., Seite 139 f., 2. Aufl., Seite 165 f.

[2] Den Inhalt von 1 Cor. 15, 27, wonach „alles [dem Sohne] unterworfen ist", finden wir wieder in dem Logion Luk. 10, 22 und Matth. 11, 27 „alles ward mir übergeben von meinem Vater." Jesus als Richter am jüngsten Tag in der Schilderung Matth. 25, 31—46, welche bei Lukas aus schriftstellerischen Gründen (vergl. Holtzmann) auf die Notiz Cap. 21, 36 (in fine) eingeschränkt erscheint.

[3] Wir nehmen dies an auf Grund des Marcusevangeliums; lassen jedoch unentschieden, ob die Sündenvergebung Jesus nicht überhaupt nur zugeschrieben ist auf Grund des Glaubens an ihn als den Stellvertreter Gottes in Sachen des Heils: Marc. 2, 5 „da er ihren Glauben sah".

und beweist seine Berechtigung dazu durch gleichzeitig bewirkte körperliche Heilungen.[1] — Wie er hier an die Stelle Gottes tritt, so auch bei der Bergpredigt. Das Gesetz des Alten Bundes hatte Gott auf dem Sinai dem Moses gegeben, dieser hatte es dem Volke übermittelt: bei der Verkündigung des neuen Gesetzes fällt die Mittlerrolle den Jüngern zu, Jesus selbst thront auf dem Berg, wie ehedem die Gottheit.[2]

Wer so mit Gottes eigner Autorität bekleidet ist, muss sich auch grösser denn alle Menschen gezeigt haben. Zwar bleibt es dabei, dass er als ein Geringer auf Erden gewandelt hat, aber die Knechtsgestalt ist eine freiwillig angenommene gewesen:[3] über seine wahre Natur belehrt die Verklärung auf dem Berg.[4] Da erscheinen ihm zur Seite Moses und Elias, die grössten Gottesmänner der heiligen Geschichte, die nach jüdischen Erwartungen bei Anbruch des messianischen Zeitalters wieder auftreten. Aber er ist, wie dem Moses, so auch dem Elias überlegen. Wie Elias und Elisa hat er einen Jüngling aus dem Tod erweckt und seiner Mutter wiedergegeben: aber während jene sich dazu gewaltig anstrengen müssen, braucht er nur ein Wort zu reden, und der Todte lebt.[5] Der Nachfolger des Elias hatte einst mit zwanzig Gerstenbroten und etwas Korn Hunderte gespeist, und zwar so, dass noch übrig blieb: Jesus hat mit viel kleinerem Vorrath Tausende gesättigt, auch so, dass noch übrig blieb.[6] — Es versteht sich, dass der christliche Heiland von den Grossen unter den Heiden nicht in den Schatten gestellt werden darf. Was der Kaiser Vespasian

[1] Marc. 2, 1—12 etc.

[2] Vergl. oben Seite 353—355.

[3] 2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 7. Marc. 10, 45 etc.

[4] Marc. 9, 2—8 parall. Der Zug bei Matthäus (17, 2), dass „sein Angesicht leuchtete wie die Sonne“, entspricht nach Holtzmann der Metapher 2 Cor. 4, 4. 6: was hier leuchtet, wäre demnach „die Herrlichkeit Gottes im Antlitze Christi“.

[5] Die Geschichte von dem Jüngling zu Nain Luk. 7, 11—17 hat ihr Muster 1 Kön. 17, 17—24 und 2 Kön. 4, 32—37. Die Worte „er gab ihn seiner Mutter“ sind aus 1 Kön. 17, 23 entlehnt.

[6] Die Speisungsgeschichten bei Marc. 6, 35 ff. und 8, 1 ff., wonach die Parallelen, haben ihr Muster in der alttestamentlichen 2 Kön. 4 42—44.

kann, hat er auch gekonnt.[1] Bei Cäsar's Tod hatte die Sonne ihr Antlitz verhüllt: so verliert sie ihren Schein, wenn Jesus stirbt. Man wagt es, diese heidnische Sage nachzubilden, weil eine Weissagung des Alten Bundes das Motiv unterstützt.[2] Bei dem Allen glaubt man, es müsse wohl so gewesen sein: in frommer Schwärmerei macht man Geschichte.

Wenn Christus seine Kirche schützen sollte, musste er auch dazu die Macht haben; sollte er sie zum Sieg führen, so musste er die heidnischen Götter, welche man als Dämonen betrachtete, die in der Welt zur Herrschaft gelangt waren, auszutreiben vermögen. Nun hatte Jesus, laut der Ueberlieferung, Besessene geheilt, das heisst Epileptische und Tobsüchtige in ihren Anfällen beruhigt und zur Besinnung gebracht. Wie die Juden, so stellt auch Marcus diese Kranken als von unsauberen Geistern besessen vor.[3] Diese Heilungsgeschichten und die von den andern Evangelisten hinzugefügten sind jedoch grossen Theils so beschrieben und ausgemalt, dass in der Austreibung der Dämonen die Ueberwindung des Heidenthums und die Flucht der heidnischen Götter vor Christus zu erkennen ist. Durch diese Ausprägung tritt die wesentliche Aenderung ein, dass Jesus nicht mehr eine Heilskraft, welche auch Andern zu Gebote stand,[4] erweist, sondern die göttliche Macht offenbart, mit welcher nur der Gottessohn vermöge seiner göttlichen Natur ausgerüstet sein konnte.[5] — Auf gleicher Linie stehn die Scenen,

[1] Vergl. oben Seite 555.

[2] Vergl. unser Capitel über die Finsterniss oben Seite 257 ff.

[3] Bei Matthäus und Lukas werden auch körperliche Gebrechen von dämonischer Besessenheit hergeleitet; Marcus unterscheidet noch, vergl. Cap. 6, 13. Dies hat E. Schürer im XVIII. Jahrgang (1892) der Jahrbücher für protest. Theologie, Seite 633—642 nachgewiesen.

[4] Marc. 9, 38. Luk. 9, 49. Matth. 12, 27. Luk. 11, 19. Vergl. Holtzmann zu Marc. 1, 23.

[5] Man sehe den Nachweis bei F. Chr. Baur, der die Evangelien des Matthäus und des Lukas mit einander verglichen und so die symbolische Ausmalung bei letzterem entdeckt hat: Kritische Untersuchungen u. s. w., Seite 429—431 und 490—494. Die entscheidenden Züge finden sich aber auch schon bei Marcus. — Darauf hat Volkmar (seit dem Erscheinen seines Buchs Die Religion Jesu

in welchen die Kirche Jesu als ein Schiff im Meere schwimmt, und Jesus als ihr Retter über Wind und Wellen gebietet, — ja, in der äussersten Noth über die Wogen daherschreitend ihr zu Hülfe kommt.[1] Hier erscheint er ganz in der Rolle des alttestamentlichen Gottes, der „auf dem Meer wie auf festem Boden wandelt,"[2] der den Sturm und die Wellen aufregt und besänftigt.[3] Den Commentar zu solchen Scenen kann man in den Clementinen lesen, wo die Kirche mit einem Schiff verglichen wird, welches Christus durch den heftigsten Sturm zum Hafen des Heils lenkt: die Insassen sind Menschen aus den verschiedensten Ländern, Oberbootsmann ist der Bischof.[4] Von letzterem ist in der Erzählung freilich noch keine Rede, hier vertreten blos die Jünger Jesu die Kirche: wir ersehen daraus, dass zur Zeit des Marcus der Gemeindevorstand noch keine Sonderstellung für sich in Anspruch nahm. Die Bischöfe, welche die Einheit der Kirche begründet haben und unter deren Einfluss das älteste unserer Evangelien geschrieben, grossen Theils gedichtet, worden ist, wollten noch nicht Priester sein, dachten noch nicht daran das heidnische Institut einer Priesterschaft ins Christenthum herüberzunehmen; es war ihnen nur darum zu thun den Bestand der unter ihrer Leitung stehenden Gemeinden zusammenzuhalten. Zu diesem Zweck waren sie als wohlmeinende und kluge Männer thätig.

Der Umstand, dass Jesus in der Tradition die Eigenschaften einer religiösen Erscheinung und eines Wohlthäters in sich vereinigte, sein Charakter als erwarteter Erlöser, die Vorstellung seines Aufenthalts im Himmel, dazu der alttestamentliche Titel des Königs über das auserwählte Volk „Gottes Sohn", liessen ihn dem heidnischen Bewusstsein naturgemäss als einen Gott er-

u. s. w. im Jahre 1857) die Bedeutung in allen Scenen der Dämonenaustreibung finden wollen. Siehe a. O. Seite 214.

[1] Marc. 4, 35—41; 6, 45—52 parall.

[2] Job 9, 8 in der griechischen Bibel; angebahnt Jes. 43, 16 und Psalm 77, 20.

[3] Psalm 107, 25. 28—30. Man vergleiche das Capitel „Seeanekdoten" in dem Leben Jesu f. d. d. V. von D. F. Strauss, S. 486 bis 496.

[4] Epistola Clementis ad Iacobum 14; cf. Hom. 3, 62 sq. Auch Tertullian, De bapt., cap. 12 deutet auf das Schiff der Kirche.

scheinen. Dadurch war der christliche Glaube von der Erwartung, dass Jesus als der Messias kommen würde, unabhängig geworden. Diese Erwartung, welche durch die Jahrzehnte seines Ausbleibens immer mehr von ihrer Wahrscheinlichkeit einbüsste, konnte nach der Zerstörung Jerusalems gar nicht mehr den Grund abgeben, sondern nur mehr als ein Postulat der christlichen Verehrung Jesu fortbestehn. Die Verehrung Jesu beruhte hinfort lediglich auf der Vorstellung seiner Existenz und seines Waltens in göttlicher Eigenart: auf der oben nachgewiesenen Erhebung der Person Jesu in die Sphäre des Göttlichen. Indem eine solche Apotheose für ein monotheistisches Bewusstsein ebenso unmöglich, wie für ein polytheistisches natürlich war, verstehen wir, dass die Gemeinde Jesu, als er die ursprüngliche Erwartung nicht erfüllt hatte, unter den Juden dahinschwinden musste: man hatte hier nun keinen Grund mehr, Jesus als den Herrn zu verehren; während in der Heidenwelt die Position gewonnen war, von der aus die Gemeinde sich zur universalen Kirche entwickeln konnte. Aus dem politischen Erlöser war ein göttliches Wesen, ein metaphysischer Erlöser aller Welt geworden.

In den Logia bekundet sich bereits die sublimierende Auffassung der Person Christi. Da man Jesus als einen Gott betrachtete und doch wusste, dass er auf Erden sich zu dem Einen Gottvater der jüdischen Religion bekannt hatte, erklärten die theologisierenden unter den Christen ihren Herrn Jesus für den Sohn Gottes, nicht etwa nur dem religiösen Verhältniss nach: nicht für ein menschliches Gotteskind, sondern für einen göttlichen Sohn, den einzigen seiner Art, der vermöge seiner natürlichen Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater im Stande gewesen sei, Gott und seinen Heilswillen den Menschen bekannt zu machen. Das galt sonst wohl für eine Aufgabe der göttlichen Weisheit. Um nun auszusagen, wie Jesus sich dieser Aufgabe entledigt habe, ist das schöne, von der Weisheit des Siraciden und paulinischen Gedanken angeregte Logion geprägt worden, dessen erste Strophen hier eine Stelle finden mögen:[1]

[1] Zeile 6—8 nach dem durch Markion, Justin, Irenaeus u. s. w. gegen die handschriftliche Ueberlieferung stark bezeugten älteren Text, vergl. Holtzmann zu Matth. 11, 25—27. Luk. 10, 21. 22. — Näheres über die

Ich danke dir Vater, Herr des Himmels und der Erde,
dass du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen,
und hast es Unmündigen geoffenbaret:
Ja Vater, denn so ist es wohlgefällig gewesen vor dir!

Alles ward mir übergeben von meinem Vater!
Und niemand hat den Vater erkannt, ausser der Sohn,
noch den Sohn, ausser der Vater,
und denen der Sohn offenbart haben wird.

Der Menschensohn

Als praktische Männer haben die römischen Gemeindehäupter jener Zeit sich um die Christenheit verdient gemacht auch dadurch, dass sie nicht mit theologischen Ansprüchen auftraten, nicht eine bestimmte Anschauung von der Person Jesu ausbilden und durchsetzen wollten. Diesem Umstand verdanken wir, dass in der evangelischen Geschichte neben der Erhebung Jesu zur Gottähnlichkeit auch sein menschliches Wesen erkennbar geblieben ist. Wäre das erste Evangelium ein Menschenalter später geschrieben worden, so würde es vielleicht schon nicht mehr der Fall sein. Nun sie einmal gebucht waren, pflanzten sich die meisten der das Menschliche in Jesus hervorkehrenden Züge fort. Allerdings mit Ausnahmen. Die zweimalige Bezeugung des Marcus, dass Jesus mit den Seinigen durch den

Composition unten in der 3. Anm. zu Seite 576. Hier sei bemerkt, dass die Worte Matth. 11, 28—30 „Kommt her zu mir u. s. w.“ mit den oben citierten zusammengehören: sowohl der Inhalt, als der von dem Buch Sirach abhängende Wortlaut, und die künstliche Gliederung des Ganzen beweisen es. Da nun der historische Jesus nicht in einem Hymnus erst dem Vater gedankt, dann sein besonderes Verhältniss zu Gott behauptet, und daraufhin die Mühseligen zu sich gerufen haben wird, so kann dieser Hymnus ihm nur später in den Mund gedichtet sein. Mit der Echtheit dieses Logion aber muss für diejenigen unter den modernen Theologen, welche das johanneische Evangelium als Geschichtsquelle aufgegeben haben, die Annahme eines einzigartigen Gottesbewusstseins Jesu stehn und — fallen.

Zudrang der Menge ausser Stande gewesen sei, sein Mittagsbrot zu essen, hat von den späteren Evangelisten keiner wiederholt.[1] Die Klage der Gottverlassenheit am Kreuz haben Lukas und Johannes durch andere Worte ersetzt; der Seelenkampf Jesu vor seiner Gefangennahme ist in dem johanneischen Evangelium nicht nur beseitigt, sondern auch unmöglich geworden.[2]

Dagegen hat die Selbstbezeichnung Jesu mit dem Ausdruck „der Sohn des Menschen" sich behauptet. Dass sie historisch wäre, können wir trotz der Bejahung durch so manche Forscher ersten Ranges nicht wahrscheinlich finden. Nach dem Evangelium des Marcus hätte Jesus, jedesmal, wenn er seiner hohen Mission gedachte, nach Matthäus und Lukas wenigstens in den meisten Fällen, mittels jenes Ausdrucks von sich in der dritten Person geredet. Derselbe ist hebräischen Ursprungs und bedeutet eben nur einen Menschen. Im poetischen Parallelismus heisst es zum Beispiel Psalm 8, wo Gott angeredet wird:

Was ist ein Mensch, dass du sein gedenkst,
und eines Menschen Sohn, dass du seiner achtest —

Man versteht die Ausdrucksweise am besten, wenn man ihre Anwendung auf ein anderes Wort in Betracht nimmt, wie in der Weissagung des Propheten Zacharias, der König werde nach Jerusalem kommen

— — auf einem Esel reitend,
auf einem Saumthier, der Eselin Sohn.

Damit ist ausdrücklich betont, dass es sich wirklich nur um dies bescheidene Reitthier handle; so oben, dass ein Mensch für sich ja wirklich ein Wesen sei, das von Gott leicht übersehen werden könne. — Wird dagegen der Ausdruck angewandt wo man nicht gerade die bescheidene, sondern die Eigenart überhaupt im Unterschied von andern Wesen hervorheben will, so liegt in der Umschreibung „Sohn eines" die Kraft, dass das Individuum als eins, welches an den Eigenschaften oder Vorzügen des betreffenden Geschlechts, weil aus demselben hervorgegangen, Theil hat.[3] Ein Menschenkind ist eben ein Wesen,

[1] Marc. 3, 20; 6, 31.

[2] Vergl. oben Seite 38—40.

[3] Insofern schliessen wir uns der sorgfältigen Erörterung über den Ausdruck von C. Holsten im XXXIV. Band der Zeitschrift für wissensch. Theologie (1891) Seite 42 f. an.

dem das Menschliche mit seinen Vorzügen und Mängeln, seiner Grösse und seiner Kleinheit anhaftet, und es hängt von den Prämissen im Gedankengange ab, in welchem Sinn das Mensch liche im Menschenkind gewerthet werden soll.

Im Buch Daniel erscheinen dem Seher die grossen Reiche, die sich in der Weltgeschichte ablösen, als Einzelfiguren auf der Bildfläche des prophetischen Gesichts. Erst vier reissende Thiere; dann, nachdem diese ihre Zeit gehabt, kommt mit den Wolken des Himmels einer „wie eines Menschen Sohn". Er repräsentiert „das Volk der Heiligen des Allerhöchsten", also Israel, und soll — der Gegensatz zu jenen Thiergestalten lehrt es — den edleren und sanfteren, kurz: den humanen Charakter des bevorstehenden letzten Reiches darstellen. Er wird vor den Thron Gottes gebracht, der ihn mit der ewigen Herrschaft über alle Nationen belehnt.[1] Man kann die Figur wie jene Thiere blos symbolisch fassen, oder als Personification der Dynastie, oder auch individuell. In letzterem Fall ist sie der König, der das Gottesreich aufrichtet, der Messias; dann wird man auch nicht streng dem Text gemäss nur von einem menschenähnlichen Wesen, sondern geradezu von einem Menschen reden, von dem Menschensohn im Gegensatze zu den Bestien.

Nun soll Jesus sich als „den" Sohn des Menschen bezeichnet haben: indem vor diesem Ausdruck im Munde Jesu der bestimmte Artikel niemals fehlt, ist damit nothwendig hingewiesen auf einen wohlbekannten Menschensohn, für den es keine andere Bezeichnung gab.[2] Ein solcher ist aber schlechterdings nicht erfindlich ausser dem danielischen nach der soeben angegebenen individuellen Auffassung jener mit den Himmelswolken kommenden Gestalt. Dieselbe ist in den Apokalypsen des ersten und zweiten Jahrhunderts unserer Aera[3] als messianische zur Geltung gelangt; es unterliegt also keinem Zweifel, dass Jesus unter diesem Titel die Messiaswürde in Anspruch

[1] Daniel 7, 13. 14 vergl. 15—27.

[2] Holsten a. O. — Der Artikel in „des Menschen" ist ein Uebersetzungsfehler, der sich über alle Evangelien verbreitet hat.

[3] Neutestamentliche Apokalypse und apokalyptischen Fragmente, Bilderreden im Buch Henoch, Viertes Buch Esra u. s. w.

genommen haben soll, sei es offenkundig,[1] oder in versteckter, oder in bedingter Weise.[2] Nach unsern Erörterungen über das

[1] Renan, Vie de Jésus, 13e éd. p. 136. Meyer in seinen Commentaren.

[2] Ueber die verschiedenen Meinungen orientiert Holtzmann im VIII. Bande der Zeitschrift für wissensch. Theologie (1865), Seite 225 ff. — Eine neue Ansicht hat unlängst W. Bousset aufgestellt auf Seite 125—127 seines Buches Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum, Göttingen 1892. Jesus sei sich bewusst gewesen, dass er das Heil bringe, allerdings nicht das ersehnte irdische Glück der Nation; aber der Volksglaube habe nun einmal alles Heil von dem Messias erwartet. Weiter drückt nun der Verfasser sich undeutlich aus. Sollen wir verstehn, dass Jesus die Messiasvorstellung nur für sich in Anspruch genommen habe (Bousset's Ausdrücke sind „vorfinden" und „übernehmen"), um seine Sache volksthümlich zu machen (wozu denn sonst?), so brauchen wir kaum weiter darüber zu reden, denn das wäre einfach thöricht gewesen: die unpolitische Sache hätte durch den politischen Stempel ja nur in politischer Missdeutung populär werden können. Hat jedoch der Verfasser blos, als Theolog, sich gescheut auszusprechen, dass Jesus selbst in dem Volksglauben befangen war, so meint er folgendes. Wie dem Volke, so war auch Jesus die Vorstellung anerzogen, dass das grosse Heil durch den König komme, den Gott an die Spitze seines Volkes stellen werde, damit er dieses Volk und die ganze Erde nach Gottes Willen regiere. Da nun Jesus sich dazu berufen glaubte, die Menschen des höchsten Gutes theilhaftig zu machen, so musste er sich auch für den Messias halten. Indem er andererseits durchaus keine weltlichen Dinge im Auge hatte, ergriff er die Vorstellung der messianischen Erscheinung, in welcher das irdisch Nationale am meisten zurücktrat, und nannte sich den „Sohn eines Menschen". Freilich war der danielische Menschensohn immer noch der Messias, er sollte ja von Gott mit der Herrschaft über alle Völker der Erde belehnt werden; weshalb Bousset denn einräumt, auch in dieser Ausprägung habe der Begriff sich nicht ganz mit dem, was er zum Ausdruck bringen sollte, gedeckt, und zu verstehen giebt, dass Jesus sich allmählich in die danielische Vorstellung eingelebt habe: erst in der letzten Zeit vor seinem Tode habe Jesus auch geglaubt, dass er mit den Himmelswolken kommen und im jüngsten Gericht „ein entscheidendes Wort mitreden" werde. — Diese Ansicht, deren feine Psychologie wir ganz besonders anerkennen wollen, scheint uns gleichwohl unhaltbar zu sein. Es wäre gewiss denkbar, dass Jesus aus den angegebenen Gründen „sich in seinem Erdenleben als Messias-Menschensohn erfasst" hätte, und vorzüglich denkbar, dass er sich allmählich mit der Vorstellung befreundete und mit dem Gedanken an

messianische Bewusstsein Jesu, im zweiten Capitel dieses dritten Theils unseres Werks, ist von den drei Eventualitäten keine von vornherein wahrscheinlich. Wir fügen jetzt nur noch ein Argument hinzu. Wenn Jesus sich des Ausdrucks in der angegebenen Weise bedient hätte, weil er dadurch als ein nicht nationaler und nicht irdischer „Messias“ erschien,[1] so würde er wenigstens seine Jünger gelehrt haben, auf ihn, wenn sie an seinen Heilandsberuf dachten, und auf den Messias immer vorzugsweise dieselbe Bezeichnung anzuwenden. Natürlich würde das auch dem Apostel Paulus bekannt geworden sein, — und wie vortrefflich würde dem der Ausdruck gepasst haben![2] Damit ist nun keineswegs zu reimen, dass die Bezeichnung im ganzen Neuen Testament ausser den Evangelien nur einmal in dem zweiten Buch des Lukas begegnet.[3] Es ist also berechtigt, zu vermuthen, dass der Evangelist Marcus sie eingeführt habe, auf Grund der apokalyptischen Bilderrede: wir verharren bei dieser Vermuthung um so lieber, als sehr fraglich ist, ob die Perikope des Buches Daniel, aus der sie stammt, zur Zeit Jesu bereits existierte.[4]

die Zukunft, die dem Menschensohn beschieden war. Aber schwerlich denkbar ist, dass einer, vollends Jesus, den Begriff mit Bestimmtheit und auch vor Fremden auf sich bezogen hätte, so lange er sich noch nicht ganz in ihn gefunden, und derselbe „sich nicht ganz deckte mit demjenigen, was er zum Ausdruck bringen sollte.“ Nach Bousset ist eigentlich nicht anzunehmen, dass diese Unzulänglichkeit im Bewusstsein Jesu jemals aufgehört habe (vergl. a. O. Seite 123 f.). Nehmen wir es indessen an, so will uns bedünken, dass Jesus auch nachher sich niemals als den Menschensohn hätte bezeichnen dürfen, ohne laut und eindringlich zu warnen vor der populären Vorstellung von dem, was der Messias thun und bringen würde, wenn er diese Vorstellung nicht theilte. Unterliess er es — und wir finden nirgends, dass Jesus öffentlich die Messiasvorstellung zu corrigieren unternommen hätte —, so konnte er sich selbst sagen, dass der Gebrauch des messianischen Titels ihm und der von ihm vertretenen Sache mehr schaden als nützen würde.

[1] Vergl. oben Seite 475.

[2] Weil ihm Jesus für den himmlischen Menschen gilt.

[3] In dem Ausruf des sterbenden Stephanus Act. 7, 56.

[4] Darüber de Lagarde in den Götting. Gelehrten Anzeigen, 1891 S. 508 ff. Derselbe setzt die Entstehung des Capitels Dan. 7 in das Jahr 69 u. Ä. Seine Deutung der zehn Hörner durch die im Orient auf einander gefolgten römischen Gebieter (Cäsar, Antonius, Augustus u. s. w. bis auf Vespasian) scheint auch uns weniger Schwierigkeiten zu unterliegen als jede andere.

Wenn die Selbstbezeichnung erst von einem Späteren Jesus zugeschrieben ist, so hat dieser Spätere die Meinung einbürgern wollen, dass Jesus der danielische Menschensohn sei, und auf die Verbreitung dieser Ansicht so viel Werth gelegt, dass er die eigene Autorität Jesu dafür in Anspruch nehmen zu dürfen glaubte. Das ist nun leicht genug zu verstehen, indem im ganzen Alten Testament keine messianische Vorstellung zu finden war, die so genau wie die des Daniel dem christlichen Glauben an die Weise, auf welche Jesus als Messias zu erwarten sei, entsprach. Dort war es immer ein aufgehender Stern, einer, der sich aus dem Staube erhebt und unter den Menschen aufsteht, — Jesus aber wurde aus dem Himmel, wo man ihn nach seinem Tode erblickt hatte, zurück, von oben her erwartet. In dem Gesicht des Daniel war nun von einer menschlichen Gestalt die Rede, die mit den Wolken des Himmels kommen sollte. Von woher, war nicht gesagt, und streng genommen wäre wohl nur an eine entlegene Gegend zu denken, wo sie bisher müssig existiert hätte, wie die in der göttlichen Weisheit präexistierenden Dinge nach jüdischer Anschauung überhaupt; ausserdem wird er von den Wolken zunächst in die Gegenwart Gottes getragen. Aber das beachtete der Christ nicht: ihm genügte die Vorstellung des Kommens mit den Himmelswolken, um in dem Ganzen seine Erwartung der Wiederkunft Jesu ausgesprochen zu finden. Hatte nun diese apokalyptische Schilderung die Phantasie vieler Zeitgenossen eingenommen, war sie vielleicht neuerdings bei den Juden und den Christen jüdischer Nation zu besonderer Verbreitung gelangt,[1] so durfte der christliche Evangelist im Interesse seines Glaubens und der Propaganda nicht unterlassen, aufs nachdrücklichste hervorzuheben, dass darin von Jesus die Rede sei. Die Frage, ob der, welcher einem Menschensohne gleich erscheint, auch ein menschliches Individuum sein solle, ist ihm wahrscheinlich gar nicht eingefallen, sonst aber hat er sie ohne Zögern in bejahendem Sinn entschieden, da er Jesus sich als „den“ Menschensohn bezeichnen lässt.

Er setzt also voraus, dass der Heiland, den er als Gottessohn feiert — schreibt er doch „das Evangelium Jesu Christi,

[1] Bekanntlich ist sie in den neutestamentlichen Apokalypsen aufgenommen: Apok. 1, 7. 13; 14, 14. 1 Thess. 4, 16 f. Marc. 13, 26. Matth. 24, 30. Luk. 21, 27.

des Sohnes Gottes" — Mensch, ein „Menschensohn" also im vollsten Sinne Mensch gewesen sei. Die Aufgabe, das eine mit dem andern zu vermitteln, hat er sich nicht gestellt. Wir aber haben die zweifache Auffassung der Person Jesu bei dem Autor des Lebens Jesu, welches allen späteren Bearbeitungen zu Grunde liegt, ans Licht gezogen, weil das Evangelium des Leidens und der Auferstehung sie hervorgerufen hat, und noch zu zeigen ist, welch hohen Werth die evangelische Geschichte ihr verdankt.

Das Ideal

Die Verkündigung der Auferstehung und Erhöhung Jesu in den Himmel liess ihn als ein göttliches Wesen erscheinen und erinnerte doch stets an sein irdisches Leben, in welchem er als Mensch mit Menschen verkehrt und sie den Weg zur Seligkeit gelehrt hatte. Dadurch eignete sich dieser Jesus ganz vorzüglich zur Erfüllung eines von vielen Heiden in jener Zeit, die ernstlich fromm und gut sein zu wünschten, tief gefühlten Bedürfnisses. „Irgend einen guten Mann müssen wir erwählen und immer vor Augen haben, damit wir gleichsam unter seinen Blicken leben, und thun als ob er uns sähe." So hatte schon Epicur gerathen, und nach diesem Text predigte eben damals, als die christliche Botschaft in Rom bekannt wurde, Seneca den gebildeten Römern. „Ein grosser Theil der Sünden unterbleibt, wenn ein Zeuge zugegen ist. Irgend einen habe die Seele, ihn zu verehren, durch dessen Vorbild angeregt sie auch ihr geheimes Leben zur Heiligung führt. O wohl dem, der nicht nur die äussere Erscheinung, sondern auch sein inneres Leben bessert." Der Philosoph empfiehlt den Cato oder den milderen Laelius: „wähle den, des Leben und Rede dir gefallen hat, halte seinen Geist und sein Bild dir vor, zeig ihn dir stetig, sei's als deinen Aufseher oder als dein Muster."[1] Das Bedürfniss wird auch bei den hellenisierenden Juden, denen das tugendhafte Leben für die einzig wahre Gottesverehrung galt,

[1] M. & L. Annaei Senecae Opera. Elsevierausgabe, Amstelod. 1672, II, pag. 36 sq. Epist. XI ad Lucilium.

nicht gefehlt haben. Diesen verkündigte das Evangelium von Jesus die thatsächliche Existenz eines zum Lohn für seine Frömmigkeit in den Himmel erhobenen Menschen;[1] und den mehr oder weniger gebildeten Römern, die sich der jüdischen Religion wegen ihres sittlichen Charakters zugewandt hatten, ergab sich daraus die Vorstellung, dass Jesus als ein Gott vom Himmel auf sie niederblicke. Das war also eine reale Grösse, nicht nur erinnerungsmässige Vorstellung: wie dazu geschaffen, um dem Ideal der Frömmigkeit zur festen Grundlage zu gereichen, ihm eine bestimmte und unvergessliche Gestalt zu geben.

Aber nicht nach dem Ideal der römischen Philosophen ist das Bild Christi geprägt worden. Zwar steht er im Evangelium des Marcus da als einer, der nichts als recht thun kann, dessen Leben in der Ausführung eines göttlichen Auftrags verläuft, der niemals seinem Schicksal geflucht, sondern es zuletzt hingenommen hat als den Becher, den des Vaters Hand ihm an die Lippen setzte. Das ist jedoch die ganze Aehnlichkeit. Des Uebrigen erscheint in dem Heiland der Evangelien nicht die Sinnesart verkörpert, welche Seneca in seinem Tugendhelden preist. Der Kampf in Gethsemane und die Klage der Gottverlassenheit, die Ankündigung, dass Gott ihn auferwecken und man ihn mit den Himmelswolken werde kommen sehn, entsprechen nicht dem Charakter des Weisen, der alles gelassen hinnimmt, niemals die innere Ruhe verliert und am Ende gern bereit ist, vom Schauplatz des Lebens zurückzutreten. Auch die nie versagende Gleichmuth kann kein vorurtheilsfreier Beobachter in dem evangelischen Christus entdecken. Worte des Unmuths gegen die eigenen Jünger, über ihr verhärtetes Herz, über ihre Unfähigkeit ihn zu erkennen, jenes Satan! gegen den Petrus wegen seines Einspruchs, als Jesus sein Leiden ankündigte, die scharfen, sogar drohenden Invectiven gegen Pharisäer, Sadducäer und die zu ihnen hielten, das gewaltthätige Auftreten bei der Säuberung des Tempels, — das sind Züge, die in ihm gewiss nicht das Spiegelbild des bewunderten Weisen erkennen lassen, von welchem Seneca erklärt: „Wir haben ihn gegen die Freunde wohlwollend, gegen die Feinde massvoll gesehn; es fehlte ihm weder Geduld, wo es Duldung zu üben,

[1] Philipp. 2, 5—11.

noch Vorsicht, wo es zu handeln galt Zudem war er stets derselbe, und blieb er sich in jeder Handlung gleich.“ In Jerusalem hat Jesus nicht „aller Augen auf sich gelenkt als einer, der ruhig und sanft, menschlichen und göttlichen Dingen gleichermassen gewachsen war“ — wenigstens nicht in dem Sinne, wie es der Philosoph meint.[1]

Nein, der römischen Philosophie verdankt das Christusbild seinen Ursprung nicht: weder ganz, noch in seiner unhistorischen Ausarbeitung. Letzteres liesse sich nur behaupten, wenn die widerstrebenden Züge, deren wir oben eine Anzahl angeführt haben, alle für historisch überliefert gelten könnten. Sie haben jedoch zum Theil ihren Ursprung in der Phantasie christlicher Erzähler, und damit wir den Beweis, dass diese nicht Schüler der herrschenden philosophischen Richtung waren.

Aber freilich, eine Norm muss vorhanden gewesen sein, nach welcher die Phantasie des Evangelisten sich gerichtet hat. Wahrlich, das Bild der galiläischen Machterweise und des jerusalemischen Leidens hätte sich anders ausmalen lassen, als wie es vor uns liegt. Man schöpfte aus dem Alten Testament. Nun denn: dem König David, dem Gottesmann Elias, dem Dulder Hiob, dem Löwen aus dem Stamme Juda und sogar dem Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, konnten noch ganz andere Züge entlehnt werden, als die wir im Charakterbild Jesu wiederfinden. Warum hat er, als man ihn ergreifen wollte, ehe seine Stunde gekommen war, nicht wie ehedem Elias Feuer vom Himmel fallen lassen, das die Vorwitzigen verzehrte?[2] Warum hat er die, welche bei der Gefangennahme Hand an ihn legten, nicht von seinen Jüngern niederstossen lassen, — warum die Soldaten, die ihn ans Kreuz geschlagen hatten, nicht

[1] Die Schilderung des philosophischen Ideals, welche oben zum Vergleich herangezogen ist, findet sich in der 120. Epistel des Seneca, l. c. II, pag. 596 sq. — Aus den von Bruno Bauer in dem Buche Christus und die Cäsaren (Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum, Berlin 1877, Seite 43 ff.) zusammengestellten Citaten gewinnt man, infolge der tendenziösen Uebersetzung und Isolierung dieser Ausschnitte, kein richtiges Bild. Wer das Buch benutzt, gebe sich die Mühe, jedes von den Citaten im Zusammenhang nachzulesen.

[2] 2 Kön. 1, 9—12.

durch ein Machtwort getödtet, zum Beweise, dass er der Gesalbte Gottes sei, an dem sich keiner ungestraft vergreift?[1] Warum ist er nicht verherrlicht als ein Meister in Kniffen und Verstellungskünsten, wie der Erzvater Jakob und die Könige David und Salomo? Warum hat er am Kreuz nicht viele Worte gemacht wie der redselige Hiob und manche nicht minder redseligen Philosophen? Wie kommt es, dass er von dem Lamme nur das stumme Dulden, aber nichts Erbärmliches an sich hat? Kurz: welche Norm hat die Auswahl der Farben, mit denen die evangelische Geschichte, besonders die des Leidens Jesu gemalt ist, bestimmt?

Im Allgemeinen war die Norm, abgesehn von etwaigen schon vor den Logia bekannt gewordenen Aussprüchen Jesu, gegeben durch die jüdisch-hellenische Sittenlehre, wie sich dieselbe unter den Juden in der Diaspora ausgebildet hatte. Wir kennen sie aus den griechisch beeinflussten und ursprünglich griechischen Büchern (den sogenannten Apokryphen) des Alten Testaments, aus den Ermahnungen des PHILO, und erkennen ohne Mühe, dass die im Neuen Testament gepredigte Moral, bereits die des Paulus, mit jener wesentlich identisch ist.[2] Da war Lüge und List, aller Zorn und alle Härte untersagt, Sanftmuth, Grossmuth, Erbarmen und Demuth geboten. Also konnte Jesus nicht Feuer vom Himmel fallen lassen,[3] und musste es dabei bleiben, dass er keine Sünde gethan, auch kein Trug in seinem Mund erfunden ward, dass er nicht wieder schalt, da er gescholten ward, und nicht drohte, da er litt.[4]

[1] Nach 2 Sam. 1, 13—16.

[2] RENAN, Saint-Paul, Paris 1869, pag. 65 s. — Anerkannt ist die Thatsache auch von AD. HARNACK in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1. Aufl. Seite 105, 2. Aufl. Seite 128 f.: eine Sittenlehre habe das Christenthum zu seinem Vortheil schon ausgearbeitet gefunden, die christliche Propaganda brauchte nur einzugehn in die Arbeit der jüdischen Diaspora: „der christliche Geist fand hier eine Gesinnung, die er als die seinige erkennen durfte.“ Genauer sagen wir: der christliche Glaube fand hier eine Gesinnung, mit der er sich ohne weiteres associieren konnte.

[3] Luk. 9, 54 f.

[4] 1 Petr. 2, 22 f., erste Hälfte nach Jes. 53, 9.

Der Heiland

Eine besondere Norm ergab sich aber für die Person Jesu aus der Verbindung des Evangeliums seiner Erhöhung mit dem seines Leidens. Durch jenes war er Gott gleich, um dieses willen musste er, wenn nicht ganz Mensch, so doch ganz menschlich bleiben. Paulus hatte sein Evangelium des Leidens in Rom verkündigt: die Werthung des Todes Jesu als eines Lösegelds für Viele [1], die Idee, dass bei seinem Verscheiden der Vorhang im Tempel zerrissen sei, und die Darstellung des Nachtmahls bei Marcus beweisen, dass die Gemeinde daselbst dem Einfluss des Paulus zugänglich gewesen ist.[2] Schwerlich hat er unterlassen zu betonen, dass Jesus wirklich gelitten habe, der selbst den Kolossern schrieb: „Jetzt freue ich mich im Leiden für euch und leiste an meinem Fleische was von den Drangsalen des Christus noch aussteht für seinen Leib, das ist die Gemeinde.“[3] Auch im Hebräerbrief wird ja darauf hingewiesen, dass Jesus, um die Menschen erlösen und als Hoherpriester vor Gott vertreten zu können, „in allem den Brüdern ähnlich“ geworden sein, ja selbst die Todesangst im Leiden kennen gelernt haben müsse.[4] Dass der Evangelienautor derselben Meinung gewesen, beweist seine Scene von dem Seelenkampf in Gethsemane, seine Behauptung, dass Jesus den Rauschtrank vor der Kreuzigung verschmäht habe, und der Umstand, dass er die Klage, welche jüdisch-christliche Legende dem Sterbenden in den Mund gelegt, hat gelten lassen.

So entstand die erste Geschichte Jesu, als Ausmalung und Erweiterung eines aus der Urgemeinde herrührenden petrinischen Berichts, in einem von Paulus beeinflussten Kreis ehemaliger Freunde der Synagoge, belehrt durch die heiligen Schriften der

[1] Marc. 10, 45.

[2] Holtzmann erkennt auch Marc. 1, 15 (vgl. Gal. 4, 4) und in der Verklärungsgeschichte paulinischen Einfluss.

[3] Mit Holtzmann und Ch. H. Weisse nehmen wir einen echten Kern im Kolosserbrief an, zu welchem nach letzterem die Worte Cap. 1, 24 gehören, wo von den ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ χριστοῦ die Rede ist. Wir geben sie oben nach Weizsäcker's Uebersetzung.

[4] Hebr. 2, 14—18; 5, 7 ff.; vergl. auch 4, 15. Den Hebräerbrief erwähnen wir, weil derselbe eine nicht auf seinen Ursprungsort beschränkte Auffassung vertreten dürfte.

Juden, aber nicht ganz befreit von den Kategorieen der heidnischen Denkweise; und so entstand das evangelische Christusbild, dargestellt von einem, dem der Erlöser als Herrscher und als Dulder werth war: ein menschlicher Gott und ein göttlicher Mensch.

Wie ein Gott pilgert er durch Galiläa, wandelt er über den See; fährt er im Schiff, so schlummert er, wenn schon alle verzagen; in Knechtsgestalt zwar, ein unscheinbarer Lehrer, doch um der Menschen willen arm, damit sie durch seine Armuth reich würden;[1] — wie ein Mensch leidet er zu Jerusalem: wiederum freiwillig, indem er den Rauschtrank verschmäht, um das menschliche Elend in seiner ganzen Tiefe zu ergründen, damit er die Brüder im Fleisch erlösen möchte. Das Göttliche und das Menschliche schliessen sich zusammen in der Vorstellung des Erbarmers, und in der gegenseitigen Durchdringung der beiden Elemente liegt das Geheimniss, wie aus den disparaten Motiven der evangelischen Geschichte doch ein Ganzes geworden ist, aus welchem der christliche Heiland uns entgegentritt als eine Gestalt, die uns sympathisch ist und zugleich Ehrfurcht einflösst. Freundlich herzt er die Kinder, aber er segnet sie auch; schweigend steht er vor den falschen Richtern und sie thun ihm wie sie wollen, nur ihn einer Sünde überführen können sie nicht; sein Dornenkranz rührt uns zum Erbarmen, und ist — wie er ihn trägt — dennoch eine Krone!

Der Heiland und die Ausbreitung des Christenthums

Es darf wahrscheinlich heissen, dass die christliche Botschaft bei ihrer ersten Verbreitung von vielen Heiden nur deswegen freudig begrüsst und angenommen wurde, weil sie darin genau das erkannten, was sie sich längst gewünscht hatten: einen Monotheismus ohne barbarische Gebräuche, ganz vereinbar mit den humanen sittlichen Anschauungen, die eben damals, in der Zeit der Wohlfahrt und des Friedens nach den blutigen Bürgerkriegen, im Aufschwung waren; eine vernünftige und erhabene Religion, den hellenischen Judaismus ohne nationale

[1] 2 Cor. 8, 9.

Schranken, dazu die Unsterblichkeit, und dies Alles verbürgt durch eine Wundermär aus dem Orient.[1] — Eine grössere Anzahl ohne Zweifel, vielleicht schon bald die grosse Menge, wird sich dem Christenthum ergeben haben, weil es ihr den grossen Umschwung in Aussicht gab, der alle Wünsche befriedigen, Freiheit und Gleichheit einführen, und nicht nur dieses oder jenes Uebel, sondern das Uebel selbst ausrotten würde, indem es zur Bedingung nur Reinheit und Liebe verlangte, wodurch es auch ernstere Gemüther anzog.[2]

Aber sollte der Heiland durch sein Bild im Evangelium nicht auch sein eigener Missionar gewesen sein? — Wohl hat man nicht schon in den ersten Jahrhunderten ihn so vor Augen gehabt, wie die grossen Maler und Thorwaldsen ihn darstellten, nicht die aus den Heilsgöttern Asklepios und Jupiter Serapis combinierte Gestalt, in welcher er uns lieb geworden ist. Vielmehr haben die Ersten, die darüber nachdachten, entweder nach dem Evangelium des Leidens ihn auf Grund von Jesaj. 53, 2

[1] Ueber die sittliche Strömung, besonders auch den religiösen Geschmack zu Rom in der ersten Kaiserzeit unterrichtet vorzüglich Ludwig Friedlaender durch die letzten drei Capitel im dritten Theil seiner Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Leipzig 1871, Seite 421—652: Die religiösen Zustände. Die Philosophie als Erzieherin zur Sittlichkeit. Der Unsterblichkeitsglaube. — Ferner das angezogene Werk von Gaston Boissier. — Bei Ernest Havet, Le Christianisme et ses origines, Première partie: l'Hellénisme, Paris 1871, findet man t. II, pag. 312 ff. beisammen, was unter günstigen Umständen ein römischer Heide bereits vom Christenthum besitzen konnte, bevor das Evangelium von Jesus an ihn gelangte. Wir sind der Meinung, dass die römische Christengemeinde durch Einwanderer aus einer paulinischen Gemeinde in der oben angedeuteten Weise entstanden sei; nur nicht mit solcher Seelenzahl, wie Havet, und nicht, wie Steck (Galaterbrief S. 377 f.) meint, unter Leuten, die über das Woher und Wohin der Welt philosophierten, sondern unter den Hospitanten der jüdischen Synagoge.

[2] So Havet in dem bereits angezogenen Band der Bibliothèque de l'École des Hautes Études (Artikel: La conversion de Saint-Paul) pag. 192. 193 nach dem Motiv des Verses von de Musset:

Une immense espérance a traversé les cieux.

Die grosse Ausbreitung des Christenthums wird durch diese Ansicht besser erklärt als durch das Fallen der Schranken des Judaismus, welches Havet in l'Hellénisme (17 Jahre früher), Seite 328 f. als Grund derselben annahm. — Havet † im December 1889.

als unschön bezeichnet, oder nach dem Evangelium der Auferstehung ihn mit den Typen ewiger Jugend identificiert: bald als guten Hirten mit dem Hermes, der den Widder trägt, bald als Ueberwinder mit dem Orpheus, der die wilden Thiere bändigt.[1] Wir meinen jedoch gar nicht diese von gelehrten und künstlerischen Motiven beeinflussten Vorstellungen, sondern die unwillkürliche, welche der Eindruck dessen, was das schnell verbreitete Marcusbuch von Jesus aussagte, bei jedem zur Bekehrung disponierten Leser oder Hörer hervorgerufen haben muss. Hier erschien er, sogar ohne dass man sich bestimmte Formen dachte, als der Gute, der sich besonders der Geringen angenommen, die Elenden geheilt und die Muthlosen getröstet hatte, — musste dieser nicht gerade die Geringen und Verdrückten in Schaaren der neuen Religion in den Schooss führen? Die geringgeschätzte Menge hörte, dass um ihretwillen er sein Blut gegeben habe. Arme, mancherlei Verunglimpfungen ausgesetzt, Sklaven, die niemals vor willkürlicher Misshandlung sicher waren, vom Schicksal Gebeugte, Trauernde aller Art, — welchen Trost hatten sie in der Anbetung der alten Götter finden können? Wesen, die mit Menschen nur die Leidenschaften und die Lust, niemals das gemeine Loos getheilt hatten, — was kümmerte solche Glückselige die Noth eines unglücklichen Sterblichen? Hingegen dieser neue Gott: der hatte die Bitterkeit des menschlichen Schicksals kennen gelernt, war selbst verkannt, erniedrigt und misshandelt worden: er wusste aus eigener Erfahrung, wie den Menschen in ihrer Trübsal zu Muthe ist. Ihm konnten sie also mit grosser Zuversicht ihre Kümmernisse offenbaren, bei ihm musste Mitleid sein; und wenn Er nicht alsobald erhörte, hatte das gewiss nicht den Grund, dass er sich der Flehenden nicht erbarmte: nein, dann konnte man sicherlich dafürhalten, dass eine Prüfung im Werke sei, ein Fall der göttlichen Zucht, aus welcher denen, die sie demüthig hinnehmen, eine Frucht des Friedens und der Seligkeit erwachse.[2] — Es ist dies nicht eine blosse Conjectur, sondern wohl bezeugt. Seitdem die vom Judenthum emancipierten Ge-

[1] Vgl. H. Holtzmann: Ueber die Entstehung des Christusbildes in der Kunst, in den Jahrbüchern für protestant. Theologie III. Band (1877), Seite 189—192.

[2] Hebr. 12, 11.

meinden auch unter den nicht judaisierenden Heiden Proselyten zu werben anfingen — und das wird um die Zeit, in welcher Marcus schrieb, gewesen sein, kaum eher — seitdem hat sich das Christenthum hauptsächlich durch die Dienstbaren und niedern Stände eingebürgert, sodann bei den Unglücklichen in allen Schichten der Gesellschaft Anklang gefunden. Darauf deutet die Umprägung und Weiterbildung der Makarismen bei Matthäus: [1]

„Selig die Trauernden,
denn sie werden getröstet werden!"
„Selig die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit,
denn sie werden gesättigt werden!"
„Selig die um Gerechtigkeit Verfolgten,
denn ihr ist das Reich der Himmel!" —

Neben den durch äussere Umstände und Verluste Niedergedrückten gab es immer noch solche, die aus einem innern Bedürfniss, das der heidnische Cultus nicht befriedigte, sich der Synagoge angeschlossen hatten und sich abmühten, den Anforderungen der jüdischen Frömmigkeit zu genügen. Um auch sie noch zum Christenthum herüberzuziehn, ist der Mahnruf eines andern Jesus, des Siraciden, mit einer Verheissung des Propheten Jeremias zu dem christlichen Herrnwort verschmolzen worden:

Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen [seid:
so will will ich euch erquicken;
Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir:
Denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen:
so werdet ihr Erquickung finden für eure Seelen;
Denn mein Joch ist sanft [2] und meine Last ist leicht.

In diesem Heilandsruf ist alles entlehnt, ausgenommen die Erklärung „ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen" und die Gestalt des aus der Erniedrigung auferstandenen Gottessohns, die nicht hinzugemalt ist, aber durch die Worte spürbar wird.[3]

[1] Matth. 5, 3 ff. vergl. Luk. 6, 21 ff.

[2] χρηστός, eigentlich „heilsam".

[3] Die Worte stehn Matth. 11, 28—30 im Anschluss an ein Stück der Spruchsammlung (Matth. 11, 25—27, vgl. oben S. 561 f.), welches die Erhöhung Jesu bereits voraussetzt: „alle Dinge sind mir übergeben"

Schlussbetrachtung

Dem historischen Jesus hat die evangelische Geschichte nicht Unrecht gethan. Ein Erbarmer ist er gewesen, als einen Erbarmer hat sie ihn dargestellt, nur verklärt durch den Glauben an sein göttlich erhabenes Wesen. Daraus ist ein ideales Bild entstanden, wie kein zweites: Jesus Christus als Erzieher und als Tröster des Menschengeschlechts. Wie eindringlich warnt er vor der Selbstsucht, vor der niedrigen Gesinnung, durch das Beispiel derer, die ihn von sich gestossen und ans Kreuz gebracht haben, — wie demüthigt uns alle die Erinnerung daran! Wiederum: wie flösst er allen Schwachen Muth ein, indem er für sie lebt und stirbt und seinen Vater auch ihren Vater nennt!

Das synoptische Christusbild ist die höchste Blüthe der religiösen Poesie. Der Götterglaube hat seine Aufgabe erfüllt, indem er mitgeholfen, diese Frucht zu zeitigen. Es wäre kein Schaden gewesen, wenn er jetzt zu Grabe gegangen wäre: wir meinen diese Urquelle alles religiösen Haders und Voraussetzung fast jeder Form des Fanatismus, den Wahn, dass der Werth der religiösen Vorstellung in der realen Existenz ihres Objects (statt in dem würdigen Charakter ihres Inhalts) gelegen sei. Denn weder der Christenheit noch der Menschheit hat die systematische Vergottung Jesu zum Heil gereicht, nach welcher der Menschensohn nur mehr als eine Episode in dem Leben des Gottessohns erschien.[1] Die Folge war eine Verehrung mit

vergl. Cap. 28, 18 und 1 Cor. 15, 27. Den Grund, warum Lukas sie nicht reproduciert hat, wissen wir nicht; doch bilden sie mit jenem Stück ein Ganzes. Man beachte die eigenartige Verschlingung der Gedankenstrophen, wie ein Sonett: Vers 25—27 *abba abba*, Vers 28 bis 30 *cdc ede*. Der Satz „so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen" ist wörtlich aus Jerem. 6, 16 entlehnt, jedoch nicht aus der Septuaginta. Zu Vers 25 vergl. Jesus Sirach 51, 1. 13—17 (Luther 1. 17 bis 23); zu Vers 28—30 Sirac. 51, 23—29 (Luther 31—37, ungenau). Die Abhängigkeit ist nachgewiesen von D. F. Strauss in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1863, Seite 92.

[1] Eine dahin strebende Richtung machte sich auch früher schon geltend, wie in dem Barnabasbrief 12, 10: *ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς.* Dagegen nennt ihn Ignatius, nicht nur, wie oben gezeigt, „Gott" und

Weihrauch und Worten, zu welcher es der wahren Pietät gar nicht bedurfte. Was ehedem spontane Huldigung gewesen, wurde eine Leistung, die man von andern fordern, ja zu erzwingen versuchen konnte. Die christliche Kirche würde in der Weltgeschichte eine bessere Note für ihren Charakter verdient haben, wenn sie die tactvoll ausgewählten Evangelien verbreitet hätte, ohne über sie hinauszugehn und Dogmen über Christus aufzustellen. Dann würde die evangelische Poesie die Kirche von allen Anmassungen und Gewaltthaten zurückgehalten haben und mehr, als es thatsächlich der Fall gewesen, eine Quelle frommer Gefühle und des Segens für die Menschheit geworden sein. Man denke sich die Kraft, die in den Kreuzzügen verbraucht ist, für humane Zwecke eingesetzt, im Dienste des Erbarmens und zur Herstellung des von Jesus gewollten Verhältnisses unter allen Menschen und Menschengruppen: es würde in Europa heutzutage anders aussehn! — Meint man aber, ohne straffe Disciplin auch im Bekenntniss würde die christliche Kirche nicht stark genug gewesen sein, sich durch die Stürme der Völkerwanderung ins Mittelalter hinüberzuretten, so ist nur anzunehmen, dass die Evangelien nicht mit verloren gegangen sein würden: dann jedoch sind wir der Meinung, „die Gesinnung, die bei Jesus war“ sei mehr werth als der Fortbestand der alten Kirche, und das ergreifende Bild des Heilands, der für seine Menschenliebe in den Tod geht, auch mehr werth als der Name „Christenheit“. Denn wie es nicht darauf ankommt, zu ihm Herr! Herr! zu sagen, so noch viel weniger darauf, sich nach ihm zu nennen; — worauf alles ankommt ist nur, dass wir seinen Segen im Herzen davontragen.

„Gottessohn“, sondern auch „den neuen Menschen“ (*ad Eph.* 20, 1) und am besten altkatholisch „den Menschensohn und Gottessohn“ (ib. 20, 2: *τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ*).

Zusätze

Zu Seite 13 ist noch das auf Seite 360 f. Gesagte zu vergleichen, und ausser der Stelle aus dem Evangelium Petri (Seite 361 Anm.) auch anzuführen, dass in der Apologie des Aristides Cap. 14 von den zwölf Schülern, die Jesus vor seinem Tode hatte, gesagt ist, dass sie nachher als die zwölf Apostel wirkten.

Zu Seite 17: Seitdem dies geschrieben wurde, ist der um die Evangelienforschung hochverdiente Gustav Volkmar im Januar 1893 gestorben. In seinem Buche Jesus Nazarenus, erschienen im Jahre 1882, hatte er auf Seite 121—128 seine Meinung, dass der Judas nicht zu dem engsten Jüngerkreis, nicht zu den Zwölf, gehörte, wiederholt, das Argument hingegen, dass es eines Verräthers überhaupt nicht bedurfte, fallen gelassen. Für wahrscheinlich wurde jetzt erklärt, dass Judas ein Zelot gewesen sei, der Jesus habe zum Handeln treiben wollen. Das „Rabbi!" Marc. 14, 45 habe in seinem Herzen gelautet: „Sei gegrüsst, König Israels, — nun zeige deine Macht!" — Die Erklärung des Verraths aus diesem Motiv ist bekanntlich nichts Neues: vergl. Bibl. Realwörterbuch von G. B. Winer, 3. Aufl. I, Seite 635 f. Besonders hat Karl Hase sie vertreten, zuletzt in seiner Geschichte Jesu, S. 548 f.

Zu Seite 23, Zeile 7 von unten. Zur Gruppe A gehört auch der Codex Rossanensis (Σ). — Codex D hat anstatt *συνηκολουθει αυτω*: *ἠκολούθει αὐτούς*, und zu *ἔφυγεν* den Zusatz *ἀπ' αὐτῶν*.

Zu Seite 28, Zeile 2 von unten: „der Ausdruck ist von Th. Zahn." Man sehe die von Th. Zahn in Leipzig gehaltene Antrittsrede „Der Geschichtschreiber und sein Stoff im Neuen Testament", abgedruckt in Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1888. Daselbst auf Seite 589.

Zu Seite 30, Zeile 5 von unten: Dieselbe seltsame Voraussetzung findet sich auch bei B. Weiss, Das Leben Jesu 2. Aufl. II, S. 537 Anm.

Ueber das Fragment von Fajjum, dessen Text ebenfalls den doppelten Hahnenschrei hat, siehe Seite 535 Anm.

Zu Seite 32, Zeile 25: Nach einer Notiz in dem Beiblatt des Berliner Tageblatt „Der Zeitgeist" vom 7. November 1892 haben noch im Jahr 1861 schottische Geschworene in Leeds einen Hahn, der ein Kind durch Hiebe mit dem Schnabel getödtet hatte, feierlich zum Tode verurtheilt. Aehnlich das pariser Revolutionstribunal einen Hund, der einen Zeitungsverkäufer ins Bein gebissen hatte. Ueber die im Mittelalter gar nicht seltenen Thierprocesse vergl. das Buch von Carlo d'Addosio: Bestie delinquenti (Napoli, L. Pierro), welchem auch obige Beispiele aus der Neuzeit entlehnt sein dürften.

Zu Seite 54, Anm. 1: Schleiermacher erklärt in den gedruckten Vorlesungen über das Leben Jesu (Werke VI, Seite 425 f.) das *συμβούλιον ἔλαβον* Matth. 27, 1 als „Berathung, wie man die Sache vor Pilatus bringe", dagegen das *συμβούλιον ποιήσαντες* Marc. 15, 1 als „einen Beschluss gefasst". — Leop. v. Ranke sagt auf Seite 167 des III. Bandes seiner Weltgeschichte (Leipzig 1883), indem er sich dafür auf Matth. 27, 1 bezieht: „Das Synedrium, das nach einem in der Nacht vorgenommenen Verhör des Morgens früh zusammenberufen wurde, verurtheilte ihn zum Tode."

Zu Seite 64, Zeile 11 von unten: „Als Messias wurde ein Mensch — erwartet." Dazu ist noch das auf Seite 474 f. Gesagte zu vergleichen.

Zu Seite 68, Zeile 14 von oben. Die Worte „in drei Tagen" stehn in den Handschriften *N*, *Σ* und 106 an einer andern Stelle im Text, sind also vielleicht ursprünglich eine Randbemerkung gewesen.

Zu Seite 71. Im Evangelium Petri ist die Misshandlung Jesu durch die jüdischen Knechte mit der Königstravestie durch die Soldaten in eine Scene zusammengefasst. Jener entspricht der Satz §. 9: *καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτὸν καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· ταύτῃ τῇ τιμῇ ἐτιμήσαμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* Von Bedeutung ist, dass in diesem Passus Ausdrücke aus Jes. 50, 6 nach der Septuaginta vorkommen, die in den kanonischen Evangelien fehlen.

Zu Seite 74, Zeile 9 von oben: „würde sie", nämlich die förmliche Verurtheilung.

Zu Seite 87, Zeile 11 von oben. Wie weit man in dieser Richtung ging, lehrt namentlich der Dialog Justins mit dem Juden Trypho. Da wird z. B. Cap. 103 (und gleichermassen von Tertullian adversus Marc. IV, 42) in dem Umstand, dass Pilatus Jesus zu Herodes schickte, eine Erfüllung von Hosea 10, 6 erkannt.

Zu Seite 88, Zeile 4 von unten: Geschichte des Judenthums, füge hinzu: Leipzig 1863, Seite 245.

Zu Seite 103, Anm. 2 ist vielleicht nicht überflüssig zu erinnern, dass Rambam = *R*abbi *M*oses *B*en *M*aimon, gest. 1204. — Das Buch Juchasin ist von Abraham ben Samuel Zakût um 1505 in Tunis geschrieben.

Zu Seite 110. Ueber die Verspottung Jesu durch die Travestie im Evangelium Petri siehe Seite 541 f.

Zu Seite 111 unten. Der Text 1 Cor. 2, 8 ist freilich in dem Abschnitt Vers 6—16 enthalten, welchen Voelter und Bruins für interpoliert erklärt haben (im Theol. Tijdschrift bezw. XXIII, S. 302, und XXVI, S. 471—477). Der von Voelter angeführte Grund überzeugt uns nicht, weil Abschweifungen bei Paulus gar nicht selten sind; die Gründe Bruins' hängen zusammen mit seiner Meinung, dass Paulus die Parusie Christi nicht gelehrt habe. Zu der Meinung können wir uns nicht verstehen.

Zu Seite 113, Zeile 4 von unten. Im Allgemeinen war das historische Verhältniss den griechischen Christen nichts weniger als klar. Sogar Justin, der Märtyrer, ist in der Meinung befangen, dem grossen Herodes sei Archelaus, und diesem der zweite Herodes als König zu Jerusalem nachgefolgt; siehe Dial. c. Tryph. cap. 103 (ed. tertia von Otto, pag. 368 sq.). Auch im Evang. Petri gilt Herodes Antipas für einen Machthaber zu Jerusalem: er ist der Gebieter, welcher Jesus kreuzigen lässt. Siehe Seite 543 Anm. 1.

Zu Seite 115, Anm. 1. Nach Th. Keim waren die Herodianer (Marc. 3, 6; 12, 13) in Jerusalem die Partei, welche den Herodes Antipas und im Allgemeinen das Königthum anstatt der Procuratur wollten (Geschichte Jesu, dritte Bearbeitung, 2. Aufl. Seite 60).

Zu Seite 126. Durch das Betreten einer heidnischen Wohnung verunreinigte man sich nicht etwa nur bis zum Abend, sondern auf acht Tage. Man sehe den Nachweis von D. Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes in den Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg VII. série, tome XLI, no. 1. Pag. 55—59.

Zu Seite 142, Zeile 3 von unten. Hengstenberg konnte die Cohorte um so eher gelten lassen, als nach seiner Meinung die Burg Antonia ständig von einer ganzen Legion besetzt war (a. O. III, S. 179 auf Grund von Ios. Bell. Iud. V, 5, 8). Diese Meinung beruht jedoch auf einer falschen Auffassung des Worts τάγμα bei Iosephus. Vergl. darüber Schürer a. O. I, Seite 385 und 387.

Zu Seite 162, Anm. 2: Ios. Bell. Iud. II, 20, 1. 3 entscheidet nichts, weil die Christen ja später noch ausgewandert sein können. Vergl. Schürer a. O. I, 519 f.

Zu Seite 177, Anm. 3 „Schon von Lightfoot angezogen": und noch früher (wohl zuerst) von Nicolaus de Lyra in der Postilla super Matthaeum mitgetheilt. Ich kann die Stelle nicht näher bezeichnen, da dem von mir benutzten Exemplar der Königlichen Bibliothek zu Berlin Titelblatt und Seitenzahlen fehlen.

Zu Seite 186. Besondere Beachtung verdienen zu der Frage, ob auch die Füsse des Gekreuzigten angenagelt wurden, noch Justin der Märtyrer und das Petrusevangelium, die gegen einander zu zeugen scheinen. Das Evang. Petri beschreibt nämlich die Ab-

nehmung Jesu vom Kreuz mit den Worten: *καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ κυρίου καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς* „und da zogen sie die Nägel ab von den Händen des Herrn und setzten ihn auf die Erde.“ Der Märtyrer dagegen sagt mit Bezug auf die Stelle Psalm 22, 17 in seiner grösseren Apologie Cap. 35: *τὸ δὲ Ὤρυξάν μου χεῖρας καὶ πόδας ἐξήγησις τῶν ἐν τῷ σταυρῷ παγέντων ἐν ταῖς χερσὶ καὶ τοῖς ποσὶν αὐτοῦ ἥλων ἦν* „das ‚Sie durchgruben meine Hände und Füsse‘ war eine Andeutung der am Kreuz in seine Hände und Füsse gesteckten Nägel.“

Zu Seite 187, Zeile 2 von unten. — Xenophon Ephesius erzählt in seinem Liebesroman Buch IV, Cap. 2, wie der Held desselben in Egypten am Kreuz sterben soll: *καὶ ἀναστήσαντες τὸν σταυρὸν προσαρτῶσι, σπάρτοις τὰς χεῖρας σφίγξαντες καὶ τοὺς πόδας· τοῦτο γὰρ τῆς ἀνασταυρώσεως ἔθος τοῖς ἐκεῖ* d. h. „Und nachdem sie das Kreuz aufgerichtet, hängen sie [ihn] daran, indem sie seine Hände und Füsse festgeschnürt haben: so nämlich pflegt man dort zu kreuzigen.“ Aus dem weiteren Verlauf der Erzählung geht deutlich hervor, dass nicht etwa zu verstehn ist: festgeschnürt bevor, sondern durchaus: festgeschnürt anstatt angenagelt. Der Verfasser bezeugt also, dass anderwärts als in Egypten die Anheftung ans Kreuz mit Nägeln vollzogen wurde. Leider ist der Roman des Xenophon schwer zu datieren. Auf Grund der Sprache hat ihn Peerlkamp in seiner Ausgabe (Harlemi 1818, pag. LXIII) für ein Erzeugniss des späteren Hellenismus erklärt, ausserdem den Verfasser für jünger als den Erotiker Heliodor, der unter Theodosius lebte, gehalten: *Quamvis igitur Xenophon post Heliodorum vixerit, nemo tamen ne saeculum quidem finiverit.* — Nach Rud. Nicolai dagegen (Griechische Literaturgeschichte II, 2. Aufl. 1877, Seite 498) darf er „nicht über die Zeiten Kaiser Julians hinausgerückt werden.“ — Uns scheint aus dem Wortlaut der Bemerkung *τοῦτο γὰρ κτἑ* hervorzugehn, dass zur Zeit des Xenophon die Kreuzesstrafe auch in seiner Heimath noch nicht der Vergangenheit angehörte. Kaiser Constantin der Grosse schaffte sie ab.

Zu Seite 195, Zeile 12 von oben. Nach Pfleiderer, Urchristenthum Seite 737, soll der ungenähte Rock in zweierlei Sinn zu deuten sein. Nämlich ausser der von uns nachgewiesenen, sollen die Worte „Lasst uns ihn nicht zertheilen“ auch noch „eine allegorische Anspielung auf die nicht durch Häresieen zu zerspaltende Einheit der Kirche enthalten.“ Eine solche doppelte Allegorie kommt uns nicht wahrscheinlich vor.

Zu Seite 199. Der Deutlichkeit halber sind hier die Stunden nach unserer Uhr angegeben, und zwar für die Zeit der Tages- und Nachtgleiche, in welche ja das Passah fällt.

Zu Seite 212 f., Anm. 2: Ganz späte Varianten aus den apokryphen Evangelien: Descensus Christi *κύριε ὅτε βασιλεύσεις*, Acta Pilati *ὅταν βασιλεύσῃς μή μου ἐπιλάθου.*

Zu Seite 228, Zeile 9 von unten: Vielleicht hatten die griechischen Uebersetzungen ausser LXX das *πρόσχες μοι* nicht; vergl. Field, Hexapl. II, 117. Es fand nämlich Montfaucon in zwei Handschriften: *Πρόσχες μοι οὐ πρόσκειται ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ ἀλλ᾽ ἐν μόνοις τοῖς Ο΄.* Aehnlich Euseb. ad Psalmos pag. 79.

Zu Seite 233, Zeile 10 von unten „der Witz sieht darnach aus" — zumal Elias, wenigstens im Talmud, in der Rolle eines Schutzpatrones der Schriftgelehrten erscheint. Beispiele bei Alfred Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah, London 1883, II. pag. 705.

Zu Seite 235, Anm. Es ist jedoch *ἄφες* bei Marcus sicher nicht echt. Denn offenbar hat der Evangelist Lukas (23, 36. 37) die Tränkung als eine Verhöhnung verstanden, also bei Marcus *ἄφετε* gelesen.

Zu Seite 242, Anm. 4. Gewiss hatte Aquila (und wenigstens in einer Ausgabe, wenn man deren zwei annehmen will) *ἐπέδησαν*, oder: *συνεπόδισαν, χεῖράς μου καὶ πόδας μου.* — Symmachus: *ὡς ζητοῦντες δῆσαι χεῖράς μου καὶ πόδας μου.*

Field erinnert (Hexapl. II, 119 in der Anmerkung) daran, dass die syrohexaplarische Version des Textes der Septuaginta in der älteren Ausgabe ein Wort hat, für welches griechisch *ἔτρησαν, ἔτρωσαν, ἔρρηξαν, διέρρηξαν*, seines Wissens jedoch niemals *ὤρυξαν* stehe (nl. בזעי).

Zu Seite 250, Anm. 1. Theodotion hat für die fraglichen Worte *πρὸς ὀλίγον.* Dazu bemerkt Field, dieser Uebersetzer habe wohl das von den LXX nicht berücksichtigte רֶגַע „momentum" im Auge gehabt.

Zu Seite 254, Anm. 2. Hätte der Verfasser des Hebräerevangeliums die septuagintische Bibel gekannt, so würde er das Wort nicht falsch verstanden haben. Denn in derselben steht *καταπέτασμα* immer für פרכת (nur Ex. 26, 34 aus Versehen für כפרת), Ex. 38, 18 für מָסָךְ. Das Zeitwort *καταπετάννυμι* heisst im klassischen Griechisch „über-", „einhüllen" mit Beziehung auf Decken und Kleider.

Zu Seite 255, Anm. 2. Aehnlich Neander, Leben Jesu Christi, Seite 757, der wenigstens irgend einen thatsächlichen Anhalt behauptet; ferner, ohne einen solchen anzunehmen, Pfleiderer, Urchristenthum, Seite 413.

Zu Seite 268, Zeile 26 von oben. Von dieser Darstellung des Lukas ist die des Petrusevangeliums abhängig. In demselben heisst es, nachdem erzählt worden, wie Jesus bestattet wurde: „Als darauf die Juden und die Aeltesten und die Priester sahen, welch ein Uebel sie sich selber angethan hatten, fingen sie an, sich [die Brust] zu schlagen (oder: zu wehklagen) und zu sagen: Wehe unsern Sünden! das Gericht und das Ende Jerusalems ist nahe herbeigekommen!" — Nicht verschieden von dieser Ausführung ist der bei Tatian, in g^1 und in Cureton's syrischem Codex erscheinende Zusatz zu Luk. 23, 48:

dicentes Vae nobis quae facta sunt hodie propter peccata nostra; appropinquavit enim desolatio Hierusalem.

Zu Seite 284, Anm. 4. Vergl. den Zusatz zu Seite 126.

Zu Seite 287 oben. Als nicht in der Ordnung erscheint auch schon, dass in den synoptischen Evangelien der Tag, an dem man das Passah schlachtete, „der erste der Ungesäuerten" genannt wird. Nach dem Gesetz ist nämlich nicht dieser, sondern der folgende Tag, der 15. Nisan, der erste von denen, an welchen nur ungesäuerte Brote gegessen werden durften. Dennoch ist darin kein Widerspruch zu finden, indem die Juden aus Vorsicht bereits am vierzehnten sich des Gesäuerten enthielten laut Pesachim fol. 5a und Ios. Arch. II, 15, 1. Vergleiche E. Schürer in Theol. Literaturzeitung 1893 no. 7 (XVIII. Jahrg. Spalte 182). Marc. 14, 12. Matth. 26, 17. Luk. 22, 7.

Zu Seite 300, Zeile 14 „Es muss hier Brauch geworden sein": Aber nicht alltäglicher Brauch, sondern zu Gelegenheiten, an festlichen oder Gedenktagen, also namentlich am Passahfest. Für gewöhnlich scheint man noch zur Zeit des Apologeten Justin auch in Rom das Abendmahl mit Wasser genossen zu haben, da derselbe ja in Rom weilte.

Zu Seite 301, Anm. 4. Im Handcommentar II, 1, Seite 269 führt Schmiedel gegen Westcott and Hort an: „Ein Abschreiber, aber auch nur er, konnte, als er mitten im Schreiben das auffällige Vorkommen eines zweiten Bechers bemerkte, dies durch einfache Weglassung des noch nicht Abgeschriebenen beseitigen und dabei auch den doch ganz unschuldigen Schluss von 22, 19 mit in Wegfall bringen." Dagegen bemerke ich: Ein Abschreiber, der über den Schluss von 22, 19 hinweg voraussah, hatte Uebersicht genug, zu erkennen, dass dieser Schluss mit dem zweiten Becher nichts zu schaffen hatte. Ein recht dummer Abschreiber hingegen würde auch erst bei καὶ τὸ ποτήριον in Vers 20 stutzig geworden sein. — Ueber den Abendmahlstext in Markion's Evangelium siehe Seite 387—389.

Zu Seite 309, Anm. Das Targum hat dafür: „die Reichen an Gütern, die sie geraubt haben."

Zu Seite 320, Anm. Die betreffende Stelle des Evang. Petri siehe Seite 543, Anm. 4.

Zu Seite 391, Zeile 5. „betrachtet haben": Vergleiche die Ausdrucksweise „Simon und seine Genossen" (Marc. 1, 36 Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ) und die besondere Hervorhebung des Petrus in den Worten des Engels Marc. 16, 7.

Zu Seite 409 f. Das Vorhandensein dieses kürzeren Schlusses beweist, dass dem Verfasser desselben der längere nicht bekannt war.

Zu Seite 414, Anm. 1. Die Mühe, die von Meyer-Heinrici zu ἐφάπαξ angezogene Stelle aus Lucian's Demosthenis encomium Cap. 21 nachzuschlagen, kann der Leser sich ersparen. Es steht da — ἐφ' ἁπάσας, in der Bedeutung „sie sämmtlich".

Zu Seite 442, Zeile 8 f. „an welcher die Visionäre selbst niemals hatten zweifeln können." Vergleiche folgende Stelle aus dem Leben

Jesu von W. Beyschlag, Halle 1885, I Seite 430 f.: „Das Visionsbild als ein von innen kommendes, aus dem unbewussten Leben der Seele selbst geborenes, ist dem Visionär unmittelbar bekannt und vertraut. Und ebenso schliesst der visionäre Seelenzustand seiner Natur nach die gleichzeitige Reflexion des Zweifels aus.“ Hierzu ist nur zu bemerken, dass diejenigen, bei welchen die innere Erregung nicht stark genug gewesen und folglich die Vision nicht zu Stande gekommen war, nachher wohl zweifeln konnten, ob sie wie die Andern etwas wahrgenommen, oder ob sie sich getäuscht hätten, als sie etwas wahrzunehmen glaubten.

Zu Seite 444, Zeile 5 von oben „anzusetzen seien“: wodurch die ganze Nacht für die Reise nach Galiläa gewonnen wurde.

Zu Seite 460, Anm. 2. — In Syrien dürfte bei gewissen Secten bereits um die Wende unserer Aera der (vom untern Euphrat herrührende) religiöse Brauch des Flussbades im Schwange gewesen sein. Wenn die von Ad. Hoenig (Die Ophiten. Beitrag zur Gesch. des jüdischen Gnosticismus, Berlin 1889) und Andern vertretene Annahme, nach welcher die Secte der Ophiten oder Naassener so alt ist wie das Christenthum, gelten darf, so ist auch in Betracht zu ziehn, dass laut dem Zeugniss der Philosophumena (V, 7. 8; ed. Cruice pag. 157 sq.) ein naassenisches Religionsbuch das Mysterium der Wiedergeburt lediglich nach einem alttestamentlichen Motiv als den grossen oder den aufwärtsfliessenden Jordan bezeichnete. Der Jordan nämlich habe, so lange er nach unten floss, die Israeliten (= den Menschen) verhindert, aus Egypten (= dem leiblichen, sterblichen Dasein) in das gelobte Land (nach dem „obern Jerusalem“ = in die pneumatische Existenz, das höhere, wahre Leben) zu ziehn, bis dass Josua seinen Lauf zurücktrieb, so dass er nicht mehr abwärts, sondern aufwärts floss.

Der Unterschied zwischen unserer Ansicht über den Ursprung der Tauflegende und der von Hermann Usener (Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn 1889, I, Cap, 1) vorgetragenen, wird dem kundigen Leser nicht entgehen. Namentlich unterliegt die unsrige nicht den von Ad. Harnack in der Theolog. Literaturzeitung (XIV, Spalte 204 ff.) gegen jene erhobenen Einwänden. Vergleiche noch Seite 547 f.

Zu Seite 466, Anm. 2 „Die Rabbiner haben wie Jesus das Verhältniss als ein ethisches erfasst.“ — Zum Beweise sehe man die von Wünsche, Neue Beiträge, Seite 68 f. mitgetheilten Talmudstellen. Im Gegensatz zu den frommen sollen die ungehorsamen Israeliten entweder thörichte und treulose Kinder, oder überhaupt nicht Kinder, sondern Sklaven heissen. Vergl. Matth. 5, 45.

Das Verhältniss ist auch religiös bestimmt. Man sehe ausser den meisten der angezogenen alttestamentlichen Stellen auch die der Mischna. Es mögen hier nachstehende drei citiert werden.

Sota IX, 15 wird als das grösste Elend angegeben, wie das Gesetz immer mehr in Vergessenheit geräth und verwahrlost wird. Im

Gedanken an dieses geistige Verkommen bricht R. Eliezer in die Worte aus: „Auf wen sollen wir uns verlassen? — Auf unsern Vater im Himmel!“

Jômâ VIII, 9: „Rabbi Aqîba sprach: Heil Israel, — vor wem reinigt ihr euch? wer reinigt euch? — Euer Vater im Himmel!“

Abôt III, 14: „Rabbi Aqiba pflegte zu sagen: Der Mensch ist dem Ewigen gewiss lieb, denn er hat ihn als sein Ebenbild erschaffen. Eine vorzügliche Liebe ist ihm aber erwiesen, dass Gott ihm dies kund gethan; denn es heisst (Genes. 9, 6): als Ebenbild Gottes hat er ihn gemacht.

„Die Kinder Israels sind dem Ewigen gewiss lieb, denn er nennt sie seine Kinder. Eine vorzüglichere Liebe ist ihnen aber erwiesen, dass er ihnen kundgethan, dass sie Kinder Gottes heissen (Deuter. 14, 1): ihr seid Kinder des Ewigen, eures Gottes.“

Zu Seite 468 oben. Laut I Cor. 9, 14 muss Jesus auch schon seinen Schülern für die Zeit, in welcher sie selbst als Prediger ausgehn würden, die Anweisung gegeben haben, dass die Verkündigung des Evangeliums ihnen zum Lebensunterhalt gereichen solle.

Zu Seite 510, Anm. 2. Origenes hat allerdings, laut seiner Streitschrift gegen Celsus (I, 55), von einem Juden die Deutung vernommen, die Weissagung über den duldenden Gottesknecht beziehe sich auf das ganze Volk (ὡς περὶ ἑνὸς τοῦ ὅλου λαοῦ), welches in die Zerstreuung gerathen und geschlagen worden sei, damit viele Proselyten werden möchten. In Palästina ist jedoch diese Auffassung nicht vorauszusetzen, zumal nicht vor dem Untergang des jüdischen Staatswesens.

Zu Seite 527, vorletzte und letzte Zeile. Die von Weizsäcker angeführten Belege sind: Pseudoclem. Hom. 7, 3. — Euseb. H. E. V, 1, 26: im 2. Jahrhundert wird unter Marcus Aurelius die Lüge von den blutigen Greueln bei den Zusammenkünften der Christen mit der Entgegnung abgewiesen, wie denn diejenigen Kinder verspeisen sollten, denen nicht einmal erlaubt sei, das Blut unvernünftiger Thiere zu essen. — Dieselbe Einwendung bei Min. Felix (Oct. 30) und Tertullian (Apol. 9). — Clemens Alexandrinus berufe sich für das Verbot auf die Lehre vom Wesen des Blutes.

Zu Seite 529, Schluss des Abschnitts. — Als bedeutsam ist noch die Bezeichnung ekklesia hervorzuheben, die schon Paulus auf die einzelnen Gemeinden anwendet. Das Wort bedeutet ursprünglich die vom Herold aus den Häusern oder aus der Stadt heraus zusammenberufene Volksversammlung. Wie nun die an Jesus Gläubigen ihre Kreise mit demselben bezeichneten oder bezeichnen liessen, lag darin ein Hinweis auf die Ablösung des alten Bundesvolks durch ein neues, durch das wahre Israel: an die Stelle des durch die natürliche Abstammung gebildeten und eingeschränkten fleischlichen tritt als geistiges Israel die durch Berufung aus der Welt und allen Völkern

sich zusammenfindende Gemeinde Gottes oder des Herrn (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, ἐκκλησία κυριακή: église, Kirche).

Zu Seite 542, Zeile 1. Wenn das nicht die eigenen Worte des Aristides sind, so rühren sie von dem alten librarius her, der die Apologie so redigierte, wie sie den Verfassern der syrischen und der armenischen Uebersetzung bereits vorgelegen hat (in letzterer soll gesagt sein: *clavis in cruce affixus est a Iudaeis*). Man lese dann auf Zeile 22 anstatt: „von Justin und Aristides": „von Justin und dem nicht sehr viel jüngern Interpolator des Aristides". Vergleiche die Artikel von Ad. Harnack, Theol. Literaturzeitung 1891, Spalte 301 ff. und 325 ff. — Für unzweifelhaft echt darf in dem Falle die Mittheilung über die Geschichte Jesu im vierzehnten Capitel der Apologie gelten, wo es heisst, dass die Juden den Sohn Gottes, als ihm gefiel auf die Erde zu kommen, schändlich verunglimpft, „ihn dem römischen Statthalter Pilatus überliefert und zur Kreuzigung verurtheilt haben." Streng genommen stimmt auch dieses nur mit dem Petrusevangelium in der uns vorliegenden Gestalt überein. Bei allen solchen Aussagen versteht sich, dass sie nur einen Schritt weiter sind auf dem von den kanonischen Evangelisten eingeschlagenen Wege, in der Absicht, sich von den Juden loszusagen und sich bei den Heiden zu empfehlen. Vergl. oben Seite 97 f., 105, 147 ff.

Zu Seite 544, Anm. 1, Zeile 3: Siehe den Zusatz zu Seite 268.

Zu Seite 555, Anm. 3. In der Apologie des Aristides, die ebenso wie die grössere des Justin an den Kaiser Antoninus Pius gerichtet ist, heisst Cap. 14 Jesus: der wegen der Rettung der Menschen aus dem Himmel herabgekommene Sohn Gottes des Allerhöchsten.

Zu Seite 569 f. Die betreffende Stelle aus der 120. Epistel des Seneca möge hier folgen. — Vidimus [den wirklich Tugendhaften] adversus amicos benignum, adversus inimicos temperatum, et publica et privata sancte ac religiose administrantem: non deesse ei et in his quae toleranda erant patientiam, et in his quae agenda prudentiam Praeterea idem erat semper, et in omni actu par sibi, iam non consilio bonus, sed more eo perductus, ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset. ... Nunquam vir ille perfectus adeptusque virtutem fortunae maledixit, nunquam accidentia tristis excepit; civem esse se universi et militem credens, labores velut imperatos subiit. Quidquid inciderat non tamquam malum aspernatus est et in se casu delatum, sed quasi delegatum sibi. Hoc qualecumque est, inquit, meum est. Asperum est, durum est: in ipso navemus operam! Necessario itaque magnus apparuit qui nunquam malis ingemuit, nunquam de fato suo questus est. Fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit advertitque in se omnium animos, cum esset placidus et lenis, et humanis divinisque rebus pariter aequus. Habebat perfectum animum, ad summam sui adductus supra quam nihil est nisi mens dei ex qua pars et in hoc pectus mortale de-

fluxit. Quod nunquam magis divinum est quam ubi mortalitatem suam cogitat et scit in hoc natum hominem, ut vita defungeretur: nec domum esse hoc corpus sed hospitium, et quidem breve hospitium, quod relinquendum est ubi te gravem esse hospiti videas Scit enim quo exiturus sit qui unde venerit meminit. — Es folgt ein Hinweis auf allerlei Leibesübel zum Beweise, quam male nobis conveniat hoc corpus. Man hüte sich jedoch vor dem naheliegenden Missverständniss, dass Seneca an eine Fortdauer des persönlichen Lebens nach dem Aufhören der leiblichen Existenz gedacht hätte. Aus andern Stellen geht deutlich hervor, dass er die nicht annimmt.

Zu Seite 571, Schluss des Abschnittes. — Wie sehr nun der heidnischen Sinnesart entsprach, einen solchen Repräsentanten des sittlichen Ideals unter die Götter zu versetzen und als Gott zu verehren, möge nachstehender Passus aus der 115ten Epistel des Seneca (a. O. II, pag. 568 sq.) darthun. „Wenn uns der Einblick in die Seele des Guten verstattet wäre, o welch eine schöne, welch eine heilige, von Herrlichkeit und Frieden strahlende Erscheinung würden wir schauen! Ihn würde keiner liebenswürdig nennen, ohne ihn zugleich verehrungswürdig zu finden. So erhaben und so strahlend wie diese Erscheinung pflegt sich in der Sphäre des Menschlichen keine darzubieten: wird denn nicht, wer sie erblickt, staunend, als sei er einem Gott begegnet, innehalten und im Stillen flehen, dass der Anblick ihm nicht zur Sünde gerechnet werde? Darauf, wenn ihre Miene ihn huldvoll heranwinkt, möge er sich nahen und anbetend sich verneigen: und nach einem langen Blick auf die alles, woran bei uns das Auge gewöhnt ist, unendlich weit überragende Erscheinung, möge er, wenn seine Augen in einem freilich milden aber dennoch feurig lodernden Licht erglänzen, endlich ehrfurchtsvoll und niedergeschmettert in jenes Wort unseres Virgilius ausbrechen:

Wie soll ich, Jungfrau, dich nennen? Unsterblich ist deine Miene,
Und deine Stimme nicht die eines Menschen —
Wer du auch seist: bring Heil über uns, nimm weg unsre Mühsal!

Sie wird helfen und Erleichterung schaffen, wenn wir uns entschlossen haben werden, sie zu verehren. Verehrt aber wird sie nicht dadurch, dass man fette Stierleiber schlachtet oder goldene und silberne Weihebilder aufhängt oder eine Summe in die Schatzkammern fliessen lässt, sondern durch eine fromme und rechtschaffene Gesinnung. Ohne Ausnahme, sage ich, würden wir vor Liebe zu ihr entbrennen, wenn ihr Anblick uns zu Theil würde.“

Zu Seite 574, Zeile 13 f. Wie sehr die heidnischen Heilsgötter ihren Verehrern dasselbe waren, was Jesus vielen Christen, möge man in Ansehung des Asklepios, der *ἀληθινὸς ἰατρός, ἡγεμών, σωτήρ*, ja *σωτὴρ τῶν ὅλων* genannt wird, erkennen aus dem, was Friedlaender a. O. Seite 440 ff., 476 f. und 479 mittheilt; in Ansehung des Serapis aber auch aus der von Mommsen, Römische Geschichte, V. Band,

2. Auflage, Seite 585 angeführten Stelle der Vita Saturnini cap. 8: „Wer in Egypten den Serapis verehrt, ist auch Christ; und die sich christliche Bischöfe nennen, verehren gleichfalls den Serapis Selbst wenn der Patriarch nach Egypten kommt, fordern die einen, dass er zu Serapis, die andern, dass er zu Christus bete.“ Die Aussage ist boshaft, übertreibend, aber schon dadurch, dass sie überhaupt möglich war, lehrreich. Sie gehört der Mitte des vierten Jahrhunderts an, und die Christusbilder nach dem Typus des Asklepios-Serapis reichen bis in dieses Jahrhundert hinauf. Vergl. Holtzmann in der Seite 575 Anm. 1 angezogenen Abhandlung.

Zu Seite 577, Anm. „jedoch nicht aus der Septuaginta“: Der Unterschied besteht darin, dass Matthäus für hebr. מַרְגּוֹעַ *ἀνάπαυσιν* hat, wo die Handschriften der Septuaginta *ἁγνισμόν* und *ἁγιασμόν* bieten. Leider wissen wir nicht, ob *ἀνάπαυσιν* von Theodotion herrühren kann. Denn dessen, sowie des Symmachus Text, ist uns nicht überliefert. Aquila hat *ἀνάψυξιν*.

Bayerische Staatsbibliothek München

Berichtigungen

Seite 3, Anm. 4: שְׁמַנִּים, lies: שְׁמָנִים.

„ 4, Zeile 7 und 4 von unten: lies beide Male 53 anstatt 52.

„ 5, „ 22 von oben: Mei, lies: Bei.

„ 8, „ 28 „ „ : Bürger des Gottesreichs, lies: Angehörige des Gottesvolks.

Seite 13, Zeile 24 f. von oben: gleichsam um — zu sprechen, lies: als wollte er — sprechen.

Seite 14, unterste Zeile: recepierten, lies: recipierten.

„ 26, Zeile 12 von unten, anstatt So, lies: Letzteres.

„ 26, „ 3 „ „ . Nach meinem Grundsatz, nichts zu behaupten, was ich nicht selbst nachweisen kann, hätte ich den Satz „Namentlich fehlen u. s. w.“ nicht schreiben sollen. Ich habe in dieser Richtung keine Nachforschungen angestellt. Dass es sich so verhalte, ist mir vor Jahren von einem bekannten Textkritiker versichert worden; auch ist die Sache mit Bezug auf Formen, die Tischendorf für blosse Schreibfehler halten konnte, ohnehin wahrscheinlich.

Seite 32, Zeile 10 von oben: Lukas 23, lies: Lukas 22.

„ 32, „ 24 „ „ : Cap. 21, 25, lies: Cap. 21, 28.

„ 32, „ 2 „ unten: qama, lies: qamma.

„ 33, „ 15 „ „ : Ex. 21, 25, lies: Ex. 21, 28.

„ 55, „ 27 „ oben, anstatt: war, muss, lies: wäre, müsste.

„ 97, Anm. Zeile 2: vor *υἱοῦ* ist der Artikel *τοῦ*, als nur in etlichen Handschriften enthalten, einzuklammern oder zu streichen.

Seite 115, Anm. 1, Zeile 4: „sich einen Anhang“, lies: sich Anhang.

„ 123, „ 1. Der Satz „Vielleicht fing — an“ ist zu tilgen.

„ 135, Zeile 8 von unten: hinaus, lies: heraus.

„ 145, „ 3 „ „ : sein kann, lies: sein könnte.

„ 154, „ 21 „ oben: bewandeln, lies: wandeln.

„ 155, „ 6 „ unten, das letzte Wort: dieser, lies: dieses.

„ 168, „ 3 „ oben: Der Platz, lies: Aber der Platz.

„ 169. Der Titel des Capitels ist zu lesen: Der Kyrenäer Simon.

Seite 170, Zeile 14 f. ist unverständlich, wenn man nicht weiss, dass es in den Evangelien stets *Σίμων Κυρηναῖος*, nicht etwa *Σίμων ἀπὸ Κυρήνης* heisst. Man lese also: „wenn man ihn für einen Bürger

der heiligen Stadt halten müsste, da er doch als Kyrenäer bezeichnet ist.“ Dagegen heisst es immer Ἰωσὴφ ἀπὸ Ἀριμαθαίας.

Seite 172, Zeile 16 f. lies: der Patibulierte hätte dann den langen Balken neben das patibulum auf den Nacken nehmen, und also auch jenen quer über die Strasse tragen müssen, was u. s. w.

Seite 173, Zeile 1 lies: geschlungen haben, sodass der Delinquent die beiden Hölzer nicht auf dem Nacken hatte, sondern über die Schulter tragen konnte.

Seite 177, Anm. 1: anstatt Symmachus, lies: Aquila, Theodotion und Symmachus. Die syrohexaplarische Version hat ebenfalls das dem hebräischen entsprechende Wort.

Seite 191 unten. Lies den letzten Satz der 2. Anmerkung: Die von Renan und Hase angezogene Mittheilung in der Revue Germanique et Française u. s. w.

Seite 217, Anm. 1, Zeile 4. Das Wort ἀπό ist einzuklammern.

„ 228, Zeile 4 von unten, lies: dass D (aber nur im Marcustext) anstatt u. s. w.

Seite 232. Die zweite Anmerkung ist ganz zu tilgen.

Seite 258, Zeile 14. Zwischen Finsterniss und trägt ist einzuschieben: „scheint also der geschichtlichen Grundlage zu entbehren. Sie“.

Seite 269, Zeile 4 von unten ist zu ACΠ noch Σ zu setzen.

Seite 286, Zeile 18 von unten, anstatt: von Jesus, lies: von Thaten und Schicksalen Jesu.

Seite 301, Anm. 4, Zeile 3: Appendix, lies: Introduction.

„ 343, Zeile 2 von oben, anstatt: oder wohl, lies: thatsächlich.

„ 343, „ 4 „ unten, „ : Appendix, „ : Introduction.

„ 373, „ 11 „ oben sind die Klammern um [Tag] zu tilgen.

„ 392, „ 22 f. „ „ ist gemäss der Anmerkung zu lesen: „da der Herr den Becher getrunken hatte.“

Seite 393, Zeile 4 von unten, anstatt „Wahrscheinlich mit Recht“, lies: „Gewiss mit Recht“.

Seite 394, Zeile 2 von oben: Bericht, lies: Bereich.

„ 414, Anm. 2, Zeile 3 f., anstatt: auf keine Weise passt, lies in dem Zusammenhang nicht passt.

Seite 417, Zeile 2 von oben, anstatt: seiner Darstellung, lies: des Marcus.

Seite 417, Anm. 1, Zeile 1, anstatt: vergl. oben S. 320, lies: vergl. unten S. 543, Anm. 4.

Seite 480, Zeile 5 von unten: London 1884, II pag. 742 f. — So habe ich vor Jahren (ob aus einer zweiten Auflage?) notiert. In der ersten Ausgabe, von 1883, ist es pag. 739 f. (Appendix X).

Seite 514, Zeile 1 f., anstatt: enth-usiastische, lies: en-thusiastische.

„ 524, „ 22, „ : Galiläer, lies: Galater.

„ 566, „ 1, „ : dieses dritten, lies: dieses vierten.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Nachtrag

Seite 193, Anfang des Capitels. Anstatt: kreuzigten — vertheilten — warfen — sollte, lies: kreuzigen — vertheilen — werfen — solle.

Seite 201. Anstatt יהודאין lies יהודיא (j^e^hûdâjê: der Juden).

„ 332, Zeile 15 von oben: herichtet, lies berichtet.

„ 333, „ 20 „ „ : anerkannt, lies anerkennt.

„ 421, „ 10 „ „ : anerkannt, lies erkannt.

„ 425, „ 17 „ „ : in dem, lies indem.

„ 510, Anm. 2 lies: Im Targum ist das Capitel auf sehr willkürliche Weise von dem Werk des Messias und seiner Mühsal erklärt, der Vers 10 aber von dem Gottesvolk, nachdem der Messias die Sünder daraus entfernt hat.

Die Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie

erschien soeben in „neuer Folge". Die vierteljährlichen Hefte werden auch in Zukunft 10 Bogen stark sein. Schon der Jahrgang XXXVI (1893) konnte „in Verbindung mit den übrigen Mitgliedern der theologischen Facultät in Jena" von mir herausgegeben werden. In engerer Verbindung mit dieser Facultät wird die Zeitschrift, wie bisher, masshaltenden und die theologische Wissenschaft fördernden Arbeiten geöffnet sein, aber noch mehr, als es bisher üblich war, alle Fächer der Theologie, auch das systematische, behandeln können. Die „neue Folge" wird mit einem zweiten Bande des Jahrganges 1893 beginnen. Die Zeitschrift soll, wie sie es 36 Jahre lang gewesen ist, auch ferner ein Sprechsaal sein für wissenschaftliche und ächt protestantische Theologie. In diesem Sinne sei sie auch bisherigen Mitarbeitern der „Jahrbücher für protestantische Theologie", welche bisher noch nicht für sie gearbeitet haben, hiermit bestens empfohlen!

Jena, den 28. April 1893.

D. A. Hilgenfeld.

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

Historisch-kritische Einleitung
in die
Bücher des alten Testaments
hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung

von

Dr. A. Kuenen (†),

weiland Professor zu Leiden.

Autorisierte deutsche Ausgabe

von

Prof. Dr. Th. Weber (†) und C. Th. Müller.

Erster Teil. Erstes Stück. **Die Entstehung des Hexateuch.** 21 Bogen. gr. 8. Preis M. 8.—.

Erster Teil. Zweites Stück. **Die historischen Bücher des alten Testaments. Die Bücher der Richter, Samuelis und der Könige. Die Bücher der Chronik und Esra Nehemia.** 1890. 14½ Bogen gr. 8. Preis M. 6.—.

Zweiter Teil. **Die prophetischen Bücher.** 1892 32 Bogen gr. 8. M. 12.—.

Der dritte Teil über die poetischen Bücher des alten Testaments ist von Kuenen unvollendet hinterlassen worden, wird jedoch wahrscheinlich von Professor D. H. Oort zu Leiden herausgegeben und dann auch in deutscher Sprache dargeboten werden. Das Kuenen'sche Werk bildet dann ein abgeschlossenes Ganzes.

Der Paulinismus.
Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie.

von **Otto Pfleiderer,**

Dr. und Prof. der Theologie an der Universität zu Berlin.

Zweite, verbesserte Auflage. 1890. gr. 8. Preis M. 10.—.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie
in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

Prof. D. Adolf Hilgenfeld.

IV.—XIII. Jahrgang,	1861—1870,	Preis à M.	8.—.
XIV.—XVI. „	1871—1873,	„ à „	11.—.
XVII.—XXXVI. „	1874—1892,	„ à „	12.—.

Bei Abnahme ganzer Serien tritt Preisermässigung ein, im Falle wolle man sich an eine Sortiments-Buchhandlung oder an mich direct wenden.

General-Register (Namen- und Sachregister) zu der von dem a. ö. Professor der Theologie zu Jena, Kirchenrath, Dr. theol. et phil. Adolph Hilgenfeld herausgegebenen **Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.** Jahrgang I (1858) bis XXXIII (1890) einschliesslich bearbeitet von **Dr. phil. Franz Görres.** 1891. Preis M. 5.—.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Rob. Ketterer.
Buchbinderei

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Brandt, August Johann Heinrich Wilhelm,

Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu

Leipzig 1893

B.hist. 43 t
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11557403-4